

dialéctica

AÑO V

Nº 9

Diciembre 1980

SUMARIO

EL SENTIDO DE LA FILOSOFIA EN HISPANOAMERICA.

Escritos de: *Augusto Salazar Bondy, Juan Mora
Rubio, Gabriel Vargas Lozano y Jorge
Martínez Contreras.*

¿EXISTE UNA CRISIS DEL MARXISMO?

Conferencia de *Perry Anderson.*

REFLEXIONES EN TORNO A "EL CAPITAL"

Texto de *George Labica.*

RELACIONES ENTRE LOS INTELLECTUALES Y EL PARTIDO COMUNISTA ITALIANO

Entrevista con *Aldo Tortorella.*

Notas, Noticias y Comentarios de libros.

Escuela de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Puebla



dialéctica

REVISTA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Comité de Dirección:

Juan Mora Rubio
Gabriel Vargas Lozano
Oscar del Barco
Oscar Walker

Secretario de Redacción:

Raúl Dorra

Consejo de Redacción:

Angelo Altieri Megale
Oscar Correas
Hugo Duarte
Víctor M. Fernández
Roberto Hernández Oramas
Rafael Peña Aguirre
Alfonso Vélez Pliego

Edición y administración:

Javier Torres

NOTA: Los miembros extranjeros, tanto del Comité de Dirección como del Consejo de Redacción, de acuerdo con las disposiciones constitucionales, no se encuentran comprometidos con las declaraciones que sobre política nacional se hagan en esta revista.

dialéctica, Núm. 8, junio de 1980. Aparece tres veces al año. Precio del ejemplar: \$70.00. Suscripción anual: \$200.00 (correo ordinario). Extranjero: US \$15.00 (correo aéreo). Correspondencia, giros, cheques a: Revista *dialéctica*. Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Calle 3 Oriente, Núm. 403. Puebla, Pue. México. Tel. 428821.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA. Rector: Ing. Luis Rivera Terrazas. Srio. Gral.: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Coordinador Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Psic. V. Manuel Muñoz Vargas.

dialéctica

AÑO V

Nº 9

Diciembre 1980

SUMARIO

- La política de los Estados Unidos y la paz mundial /3
José Luis Balcárcel, El fantasma de la revolución recorre Latinoamérica: Nicaragua hoy /7
Augusto Salazar Bondy, Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano /31
Juan Mora Rubio, Proyectos y perspectivas de la filosofía en México /55
Gabriel Vargas Lozano, Notas sobre la función actual de la filosofía en México /81
Registro de la producción filosófica en México (1969-1980) /103
Jorge Martínez Contreras, Ideología y filosofía /109
Georges Labica, A propósito de la problemática del estado en *El capital*, /123

DOCUMENTOS

- Materiales sobre la crisis del marxismo*
Perry Anderson, ¿Existe una crisis del marxismo? /145

ENTREVISTAS

- Los intelectuales y la política del Partido Comunista Italiano (Entrevista con *Aldo Tortorella*) /159

NOTAS

Oscar Terán, Actualidad y extemporaneidad de Mariátegui /173; Congreso Internacional de filosofía latinoamericana /179; Simposio: "Lenin y la cultura" en Bulgaria /181; Congreso Internacional sobre Hegel /182; Nuevo Boletín de la Asociación filosófica de México /182; En defensa del maestro José Luis Balcárcel /183. Ideario del Grupo de Estudios Sigmund Freud, A. C. /185; *Pantaleón Riveroll Toriche*, Nuevo plan de estudios para la Licenciatura en Lingüística y Literatura Hispánicas /193

LIBROS

Roberto Follari, Alberto Parisí, "Filosofía y Dialéctica" /205; *Jorge Rendón Alarcón*, El problema de la alienación en Lucio Colletti /211

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS /215

COLABORADORES /219

LA POLITICA DE LOS ESTADOS UNIDOS Y LA PAZ MUNDIAL

La administración de Ronald Reagan inicia su ejercicio en uno de los momentos más difíciles de la vida de los Estados Unidos y de mayores peligros para el mundo. La crisis económica que sacude a los países de Occidente apenas ha sido contenida con medidas monetaristas que aunque remiendan la desvencijada colcha de la economía, no han podido detener el crecimiento desmesurado de los precios en una de las marejadas inflacionarias más acentuadas de las últimas décadas. El ejército de los desocupados pone una sombra más de angustia en la difícil existencia de las ciudades; y en los países del tercer mundo la vida ha perdido tanto su valor que es igual dejarla a la vera del camino ante la furia desatada por los grupos paramilitares al servicio de los regímenes castrenses, perderla en las cárceles donde diariamente desaparecen miles de ciudadanos, o entregarla con generosidad en las luchas de liberación nacional. En el área de conflicto centroamericano se muere por igual de rodillas o de frente, pero se aprende que cuando la violencia que viene de lo alto parece no detenerse, los pueblos pueden contestar con la violencia revolucionaria. Ayer, fueron Bahía Cochinos y Vietnam, hoy, Nicaragua y El Salvador que demuestran que el monstruo puede ser vencido cuando el pueblo toma conciencia y unido lucha. De tarde en tarde, cuando despiertan los hombres, todos son Teseos y saben quién es y dónde está el Minotauro.

Pero este avance del espíritu libertador, por contrapartida ha desarrollado una actitud derrotista dentro de la opinión de los círculos dirigentes de los Estados Unidos, que los ha llevado a formular nuevamente una política de guerra fría que coloca a la humanidad frente a la tragedia. Es otra vez, "la política al borde del abismo" de los tiempos de Foster Dulles. La actitud guerrerista del presidente Reagan es tanto más irresponsable cuanto más han crecido los recursos de destrucción de las grandes potencias. Los apologistas de la guerra en Washington exaltan la eficacia de una guerra nuclear, parcial y controlada, que impediría la utilización total de los recursos atómicos. Sin embargo, voces autorizadas de diversos sectores del mundo, han prevenido a la opinión sobre la imposibilidad de hacer guerras controladas con armas sofisticadas. Al primer disparo de un cohete nuclear la hecatombe se desencadenará y la vida humana cesará en nuestro planeta. Las declaraciones recientes y la literatura de los documentos oficiales del gobierno norteamericano muestran con certidumbre la voluntad guerrerista del nuevo régimen. El presidente Reagan y su secretario de estado, Haig, han sido explícitos en manifestar su interés por las amistades aunque ellas quebranten los más elementales derechos humanos. Importan los buenos amigos aunque tengan entrañas de torturadores. Y a los buenos amigos del imperialismo norteamericano los conocemos en América Latina: son los sectores castrenses que han ocupado militarmente a sus propios países. Pero, además, los grupos oligárquicos a los que ellos sirven. En Colombia, desde el gobierno civil hacen la represión y sirven por igual los intereses extranjeros; en Venezuela y Costa Rica, se colocan al servicio de la más aberrante política exterior.

El drama del pueblo de El Salvador es clara muestra de los torcidos procedimientos norteamericanos. El gobierno que encabeza José Napoleón Duarte sirve a los fines de la guerra fría y promueve la escalada militar que los continuos embarques de armamento y la presencia de asesores

militares estadounidenses llevan a efecto. Reagan ha declarado que no permitirá un gobierno comunista en El Salvador y ha anunciado su abierta intervención. Estados Unidos, por lo visto, no cejarán en su lucha contra los sectores populares y democráticos del continente, destruyendo la paz y anulando el principio de la no intervención que tanto anhelan nuestros pueblos y por el que México ejemplarmente ha luchado.

Motivo de honda reflexión es para México la política de los Estados Unidos, ahora que el país ha adquirido una enorme importancia estratégica por sus recursos energéticos, y cuando infortunadamente, la política agresiva de Reagan encuentra defensores en los grupos más reaccionarios mexicanos.

EL FANTASMA DE LA REVOLUCION RECORRE LATINOAMERICA: NICARAGUA HOY

José Luis Balcárcel

A don Edelberto Torres, sandinista.

I

Cuando se cumplían 25 años de la intervención norteamericana en Guatemala, para contrarrestar el incipiente movimiento democrático nacionalista que propugnaba por un desarrollo capitalista independiente del país otorgándole beneficios y prestaciones a obreros, campesinos y capas medias, los cuales alcanzaban a la pequeña burguesía; cuando, al mismo tiempo, transcurrían 20 años de la revolución que hizo de Cuba el primer estado socialista de América, se produjo el triunfo nicaraguense con el que culminó la etapa inicial del proceso revolucionario sandinista. Cruenta y prolongada batalla, de las más tremendas libradas en el continente, que puso fin a la tiranía dinástica de 45 años, en el contexto de la crisis del sistema capitalista.

Entre lo de Cuba y lo de Nicaragua, los infantes de marina desembarcaron en la República Dominicana para contener la rebelión que amenazaba perjudicar los intereses del imperialismo; insurgencia que se dio como desenlace del operativo que la política norteamericana propició para liquidar a Trujillo cuando la prepotencia que ellos mismos le fomentaron les resultaba ya perturbadora. En Chile, el imperialismo norteamericano recurrió a la práctica reiterada de utilizar a las fuerzas armadas para desbaratar los tanteos y avances del régimen democrático e impidió su realización como tal, pese a que trató de atribuirseles neutralidad

política, considerándolas garantes de la soberanía y de las instituciones del país, según generalizada y errónea creencia que parecía compartir entonces la propia Unidad Popular. Con el asesinato de su más alto dirigente, Salvador Allende, y del genocidio y la represión general, el imperialismo canceló en Chile las aspiraciones de la llamada línea pacífica, que pretendía sentar las bases para el desarrollo de un futuro estado socialista en ese lugar del cono sur americano.

Mientras tanto, los militares ensayaron en el Perú un gobierno de fachada democratizante y nacionalista, constituida ésta por un amplio conjunto de medidas populistas, innovadoras o de reforma. De las que los politólogos consideran y denominan “modernizadoras”. Aplicadas de tal manera que, aunque la oligarquía local y algunas empresas transnacionales se manifestaran alarmadas por las limitaciones que sus intereses en particular pudieran sufrir, el imperialismo mantuviera confianza en aquello que se había establecido, en realidad, como barrera ante cualquier tipo de desarrollo que por sus medios o resultados de alguna manera fuera a parecer camino que llevara al socialismo. Empero, los analistas y consejeros políticos norteamericanos permanecieron a la expectativa de todo lo que, a su juicio, pudieran considerarse excesos que surgieran en la práctica del experimento. Sin embargo, la tolerancia que le prodigaba el gobierno norteamericano hizo que se le comenzara a tener como probable y, hasta entonces, para ellos mismos, no desdeñable fórmula de confianza para exportar a nivel continental; hipotético modelo de proceso al que dio en llamársele “peruanismo”. Proceso sociopolítico concebido en el Perú con las tácticas convenientes —y convenientes— y la estrategia prevista en un Centro de Estudios Superiores del ejército, en el que se estudia sociología, politología y marxismo. Y, sin menoscabo de tales precauciones, en cuanto las fuerzas populares trataron de ir adelante y profundizar, en lo posible, y los dirigentes militares daban la impresión de conceder, éstos, por lo mismo, fueron desplazados por otros con iguales estudios pero más dóciles a la brida que orienta mejor el sentido que lleva a coincidir con los intereses de la oligarquía local y del imperialismo norteamericano. Ahí quedaba el “peruanismo”.

Alguna vez se habló también de “nasserismo” latinoamericano, como otra ilusoria opción democratizante posible entre los políticos candorosos que hacían de las supuestas soluciones militaristas —confiables a futuro— “quimera del oro” que serviría de base

de sustentación a proyectos viables para llevar a cabo su propósito de reinventar la democracia y el bienestar social.

Entre tanto, se fue extendiendo y prolongando el proceso de imposición fascista que había tenido su punto de partida en la intervención de Guatemala. La realidad misma daba al traste con las ilusiones del idealismo y romanticismo considerados revolucionarios, poniéndolos en contraste con la revolución cubana. De ahí que los planteamientos revolucionarios latinoamericanos que buscaban alcanzar concreción y realidad se aferraron, casi siempre, a procedimientos que pudieran desembocar en la guerra revolucionaria, ateniéndose a una experiencia que demostraba ser la más confiable, si no la única, como posibilidad de convertir en realidad concreta los objetivos previstos.

Sin embargo, las condiciones reales predominantes resultaron imprevisibles o, al menos, insuficientemente previstas. Las derrotas parciales se fueron generalizando. Se desconocieron, o no se conocieron suficientemente, las diferencias concretas de la realidad concreta en la distinta variedad de sus concreciones nacionales y aun locales. Se tendió a generalizar sin relación con lo particular, lo cual había conducido también a la generalización de fracasos que, sin ensombrecer por completo importantes triunfos parciales, imposibilitaba generalizar el proceso revolucionario y su realización concreta como control real del gobierno y transformación real del poder.

Tal problemática, fallida en sus posibilidades de concreción, condujo a crear condiciones que propiciaron reacciones y efectos diferentes —y a veces hasta encontradas— dentro del conjunto de combatientes latinoamericanos. Para algunos, convertida en signo negativo, sembraba el desconcierto en algunas partes y lugares. La desilusión y hasta la oposición frente a la lucha armada se extendió, principalmente entre los demócratas que no hacen cuestión del imperialismo, entre los antimperialistas pasivos y entre los que son verbalistas, precisamente los que no desperdician tribuna para apaciguar. Sin que faltaran, junto a ellos, las organizaciones y partidos que, o bien desde un principio no compartieron esa concepción de la lucha y creían ver en los resultados inmediatos el refuerzo de su argumento, o quedaron rezagados en la disputa sobre la combinación de las formas de lucha. Todo lo cual dio por resultado una cadena de disidencias, escisiones y rupturas. Los más de los combatientes, en cambio, asimilaron el golpe del alto costo en vidas, debido a fallas, errores y superioridad

del enemigo en hombres y equipo. Sin arredrarse, porque la capacidad autocrítica y de análisis conduce a superar tropiezos anteriores, fracasos y frustraciones. Advirtieron los resultados en el sentido de que tal signo adquiriera el significado positivo de replantear caminos y tácticas que impidieran reincidir en fracasos; que consiguieran no fallar, alcanzar el triunfo revolucionario. Se trataba; por lo tanto, de intentar de nuevo, de volver a comenzar, corrigiendo, reestructurándolo todo, para encontrar los medios concretos que pudieran llevar a ser real la revolución.

El triunfo y la etapa inicial del desarrollo de la Unidad Popular, por una parte —con todo y los estorbos que el imperialismo le contraponía, sumados a las adversidades derivadas de sus maniobras y a sus propias condiciones— y, por la otra, el estancamiento y los reveses de la lucha armada, llevaron al punto culminante la discusión acerca de las vías de cambio y transformación y la perspectiva socialista. Sobre todo, ante el ensueño de transitar con pretendido acierto evitando la violencia, se daba de nuevo la generalización, con todas las variantes posibles, de tender al desconocimiento de las condiciones concretas. Lo cual impedía también el aludido control del gobierno y la transformación real del poder.

Hasta antes, hasta ese momento y después aún —poco después o bastante después, según el ángulo de enfoque—, en todo caso sólo la revolución cubana había demostrado la necesidad real de tornar concreta y real, a su vez, la posibilidad de la toma del poder. Principio fundamental caído en el olvido con anterioridad a que adquiriera realidad dicha revolución, a que se realizara. De ahí la repercusión coadyuvante al desarrollo político no sólo continental americano sino mundial, que la revolución cubana significó como revolución concreta y real. De ahí que el planteamiento revolucionario en Latinoamérica, por de pronto, recobrarla la necesidad de concretarse. Por lo mismo, la preocupación del replanteamiento, cuando el receso de las posibilidades del triunfo en diversos países denotaba únicamente la fase de discontinuidad revolucionaria.

II

Así, por lo mismo, la revolución cubana ha sido, al menos, el parámetro de referencia para toda revolución en Latinoamérica. Referencia necesaria y única del significado de triunfo, de victo-

ria, de proceso transformador cualitativo irreversible; de consolidación y desarrollo revolucionarios. Significado que siempre, a partir de ella, ha sido punto de apoyo, en tanto que desarrollo y consolidación del sistema socialista en América para remontar causas, efectos y consecuencias, para superar caudas de las derrotas parciales o temporales; para recuperar, en lo necesario, las menguas que fueron orillando a una especie de postración, de inmovilidad, en algunos casos, partes y lugares, de carácter transitorio, históricamente considerada la revolución en razón del alto grado que actualmente alcanzan en Latinoamérica las condiciones subjetivas con respecto de las objetivas. Eso explica que la sola existencia y presencia de la revolución cubana, aunque no se produjera ningún contacto directo con ella por parte de organizaciones y combatientes en lucha, constituye un factor fundamental en el desarrollo de la conciencia revolucionaria que permite la superación de todo intento materialista de revolución fallido en un lugar y momento determinados, para buscar el replanteamiento necesario conforme la demanda de condiciones y situación propias de cada país, que pueda llevar a concretar y hacer real su propia revolución.

En ese sentido, también, la revolución cubana vino a significar la contraposición con el idealismo y el romanticismo de pretendidos signos revolucionarios. A la vez que contraste con la situación y condiciones que prevalecen en el resto de los países del continente, incluidos, por supuesto, los de las demás islas del mar océano. Sin que esto implique desconocer la importancia que decididamente tienen muchos países del continente respecto de diversos cambios en la correlación de fuerzas frente al imperialismo norteamericano, consecuencia de cambios internos en ellos mismos, no pueden confundirse ni el tipo de estructura, proveniente de modos distintos de producción, ni las características del funcionamiento de sus instituciones, derivadas de aquélla, ni los objetivos de sus sociedades y gobiernos en lo que son el estado y su dirección, que delínean el contraste con Cuba después de su revolución. Por más que algunos países hayan conseguido alcanzar, con el control gubernativo de grupos y sectores de la burguesía, determinadas medidas de protección y precaución nacionalistas y de democratización, el contraste se plantea en cuanto al contenido y desarrollo de sistemas sociales, económicos y políticos, según se trate de un sistema socialista o de variantes encaminadas a lograr el incremento de la reproducción capitalista, con mayor beneficio para

las burguesías locales, buscando atenuar los resultados que dentro del propio sistema capitalista constituye la hegemonía, casi unilateral, del imperialismo norteamericano. Trampa ésta de la que no pueden deshacerse los gobiernos que se imponen propósitos socializantes, como meros gobiernos, con todo y lo valioso que para las luchas por la democratización y el nacionalismo y contra el imperialismo, el colonialismo, el neocolonialismo y el racismo puedan tener sus posiciones en los foros internacionales.

La revolución nicaragüense es el acontecimiento histórico idóneo que hoy viene a poner de manifiesto cómo en el proceso revolucionario latinoamericano los fracasos y las derrotas han sido tan sólo parciales y temporales. La revolución sandinista constituye una superación de la ruptura, de la discontinuidad del desarrollo revolucionario latinoamericano mediante la imposición de su continuidad como proceso que de nuevo se hace concreto después de la revolución cubana al adquirir plena realidad. A esto obedece el interés de anotar aquí algunos elementos y significaciones transformadores de las experiencias acumuladas y asimiladas que determinan su repercusión continental. Vale decir, su proyección.

III

Parece ser que la revolución nicaragüense vino a demostrar, a través de su *praxis* transformadora, cómo es factible superar la discontinuidad de la concreción revolucionaria que se produjo en Latinoamérica después de la revolución cubana. Su desenvolvimiento expresa la continuidad necesaria del proceso y consigue remontar el nivel de lo ideal dentro del contexto latinoamericano de la lucha contra la dependencia y por la liberación, convirtiendo otra vez las posibilidades, el desarrollo y el destino de la revolución continental, como antes lo hizo la revolución cubana, en objeto histórico real.

Grave problema era, pues, el de la discontinuidad, que Debray plantea teóricamente como momento que acumula y retiene, pero no asimila, el contenido de los tropiezos y fracasos en contraste con los resultados alcanzados por la revolución cubana: "En la América española misma, la transmisión de las experiencias se realiza todavía con dificultad. Sin duda 'las enseñanzas de la historia' no existen más que en los cursos de los historiadores...". Más aún, el aserto de Debray cobra vigencia en el mismo texto que interrumpimos al citarlo si se le relaciona con la revolución nica-

ragüense: "... y cada cual en la vida, ha de inventar su camino con sus propias piernas, aunque cien predecesores hayan trazado ya un sendero trillado". (*La crítica de las armas*, Siglo XXI editores, México 1975, p. 20).

Por más que los mejores empeños de muchos demócratas se encaminen a buscar las formas de conseguir que la reproducción capitalista se incremente en condiciones en las que, a la vez, se pretenda elevar el nivel económico y social de las clases sometidas a una creciente explotación en la medida en que la acumulación capitalista se multiplica, tales empeños, al menos en Latinoamérica, no pasan de ser sesgos ideológicos derivados de los innumerables recursos que la burguesía utiliza como justificativos de la actividad económica que le corresponde desempeñar. Que a esos propósitos y predicados se les atribuya buena fe no hace variar en nada que se trate de posiciones subjetivas y, por lo mismo, sin correspondencia con la realidad. Cuando el signo de esa fe cambia y modifica su significado, el idealismo y el romanticismo se tornan manipulación. Las concepciones y el panorama así planteados, no obstante, dan lugar a espejismos y tentaciones a los que la pequeña burguesía es bastante proclive y con los cuales muchas veces han sido sorprendidas masas obreras y capas medias. También los campesinos lo han sido con medidas reformistas. Por ese lado encuentra su explicación el populismo. La revolución es el planteamiento materialista constituido en realidad que, a partir del conocimiento de las condiciones concretas, produce la transformación radical de éstas.

En Latinoamérica resulta, al menos, que conforme la reproducción capitalista se desarrolla, abarcando, según las circunstancias, expresiones precapitalistas subsistentes ya afectadas por ella e igualmente bajo el control de la burguesía local y de empresas transnacionales, casi siempre norteamericanas, se acentúan las relaciones que agudizan las formas de explotación, intensifican su dominación y fomentan la manipulación. Se trata de relaciones que siempre, de una u otra manera y para imponerse, llevan aparejada la violencia. Respecto a esas características de desarrollo es que se vienen dando gobiernos abiertamente represivos, que para nada ocultan el franco apoyo que reciben de la política norteamericana mientras actúan directamente en beneficio y protección de las empresas del imperialismo y de la oligarquía local. Y, asimismo, gobiernos de tendencia democrática, algunas veces nacionalista, cuyas medidas funcionan a manera de válvulas de escape

de las presiones que surgen de la sobre-explotación, las cuales se traducen en procedimientos encaminados a lograr prórrogas o postergaciones de la insurgencia revolucionaria.

Nicaragua vino a confirmar que la revolución en Latinoamérica implica necesariamente la confrontación armada con el imperialismo norteamericano, librada directamente con las fuerzas de la oligarquía local, las que, al defender sus propios intereses, defienden también los imperialistas. Las burguesías locales y las empresas transnacionales mantienen el poder compartido, no importa en qué proporción.

La lucha contra la burguesía local afecta los intereses del imperialismo tanto como los propios. Es por eso que en Latinoamérica toda lucha contra el estado monopólico capitalista o en proceso de serlo, así se trate de una dictadura o de un régimen burgués democrático, está forzosamente dirigida contra el imperialismo norteamericano. Es lo que conduce, de modo fatal, a que la política norteamericana se interponga siempre, ya sea por la vía diplomática, la intervención militar directa o indirecta o combinando estas dos formas de ingerencia.

La revolución sandinista jamás ignoró que en la lucha contra la dictadura el enemigo principal era el imperialismo norteamericano. Por más que quien apareciera de frente, en primera instancia, fuera el dictador; por más que se repita que las inversiones norteamericanas en Nicaragua eran menores que en otros países; por más que se afirme que el problema nicaragüense es de índole estratégica, debido a razones geográficas. Que la lucha estaba planteada contra el imperialismo lo demuestra su mismo desarrollo. De lo contrario, ¿por qué las amenazas norteamericanas al pueblo y a su ejército combatiente; las facilidades de todo tipo otorgadas a la dictadura para exterminarlos y el interés de mediatizar la lucha popular, sus efectos y el proceso de la revolución?

Esta certera apreciación determinó que conforme avanzaba y se desarrollaba la lucha del Frente Sandinista de Liberación Nacional —FSLN—, este tuviera en cuenta el previsible riesgo, cada vez mayor, de la intervención armada norteamericana. Tener el firme propósito de enfrentarla y adoptar las medidas para vencer al mismo tiempo a las fuerzas de la oligarquía nacional y transnacional imperialista, parece ser principio ineludible de la revolución en Latinoamérica, tal como lo pusieron de manifiesto los combatientes sandinistas. Esa previsión debe mantenerse a lo largo de todo el proceso revolucionario, en tanto el imperialismo le

coexista, aun derrotado en términos y proporciones nacionales, nicaragüenses en este caso.

Se trata, pues, de una experiencia de la revolución latinoamericana. Ahí están los casos de Sandino y Guatemala. Y el de la revolución cubana pocos años después del triunfo. Sabotajes, atentados, asesinatos. La invasión. Nadie puede perder de vista Playa Girón. La agresión a Cuba fue derrotada porque sus organizaciones revolucionarias la previeron y estaban dispuestas a aplastarla. A diferencia de lo sucedido en otros procesos o movimientos que ignoraron u olvidaron la existencia del imperialismo, desconociendo sus alcances o descubriéndolos al producirse la derrota.

Entre los elementos peculiares que abrieron paso a la lucha en Nicaragua, el determinante aglutinador por sus repercusiones a nivel nacional fue la existencia y prolongación de una dictadura cuyas características la revistieron de una especificidad que la situaba como blanco inmediato de ataque. Lo que no quiere decir que la concreción revolucionaria dejara de pasar por infinidad de mediaciones —concebidas como superación de lo inmediato— para realizarse como tal.

Gestada la dictadura por la intervención de la infantería de marina norteamericana y transferida entre los miembros de una misma familia: desde el que fue servidor directo de los invasores, impuesto por ellos —cuando haber asesinado a Sandino, quien los derrotó, era garantía de servilismo y sumisión— hasta sus sucesores, tras haber sido ajusticiado por Rigoberto López Pérez. Continuidad en el hijo mayor, dedicado antes al manejo de los negocios familiares, extendidos y diversificados suficientemente por el padre en todo el territorio nacional en cuantas ramas agropecuarias pudo y en la incipiente industria, por elemental que fuera, con las que se iniciaba el desarrollo propiamente capitalista de Nicaragua. Sin que esto signifique haber dejado de agotar el provecho de las reminiscencias feudales que guardaba el país. Después, traspaso al hermano adiestrado en la escuela militar norteamericana, West Point, quien hasta entonces era el jefe de la Guardia Nacional. Al final, la amenaza extrema, si es que la puede haber mayor en materia de sucesiones. La decisión anunciada por él mismo de que el hijo se presentaría para ganar las próximas elecciones; vieja sospecha generalizada entre los nicaragüenses. Un paréntesis en el que actuó como presidente alguna persona que no era miembro de la familia, en nada alteró la dinastía, puesto que tuvo por objeto satisfacer formalidades y apa-

riencias con que se quiso encubrir la farsa electoral para mantener la imagen de legalidad ante el gobierno norteamericano y los organismos internacionales, evitando así cualquier argumento que pudieran invocar como cortapisa perturbadora de la fluidez de préstamos e inversiones. 45 años de dictadura. Muchos cientos de muertos, anteriores a los 50 mil que costó la etapa final de la guerra popular.

IV

Tan larga dictadura fue producto de la intervención militar del imperialismo norteamericano, derrotado con las armas por Sandino; la cual, sin embargo, terminó por imponerse políticamente mediante el recurso de la componenda con las distintas expresiones de la burguesía local. Al no contar con las condiciones objetivas para continuar luchando por el control del gobierno, Sandino tuvo que deponer las armas, tuvo que conceder. No obstanté, para que no volviera sobre sus posiciones nacionalistas, fue asesinado.

Acotarlo sirve para insistir en otros elementos que conjugados integran la fisonomía de la dictadura dinástica de Nicaragua: Guardia Nacional y represión. La dictadura mantuvo la represión como una constante variable. Sólo mediante la represión pudieron imponerse durante tanto tiempo las oligarquías nicaragüense y norteamericana fundidas, en un país con el antecedente combativo que constituye la lucha de Sandino —además, aunque ya no se hable mucho de él, William Walker existió; gobernó Nicaragua con mercenarios norteamericanos y terminó derrotado, para lo cual contribuyeron de manera decisiva fuerzas de los demás países centroamericanos; y el general Benjamín Zeledón fue una muestra de la actitud combativa nicaragüense contra la intervención norteamericana.

Para mantener la represión como método de gobernar, el gobierno norteamericano, inmediatamente después de derrotada la invasión, proveyó al iniciador de la dictadura de un ejército que seguramente fue el primero en Latinoamérica, o uno de los primeros, en todo caso, de tipo moderno, si por esto se entiende: permanente adiestramiento ideológico pro imperialista, técnico militar de combate y constante abastecimiento del más sofisticado equipo. Ejército sustituto de ocupación. Sin metáfora.

Esos elementos explican en parte la larga vida de la dictadura. En función variable de intensidad y de procedimientos, la Guar-

dia Nacional reprimió siempre. Para eso fue creada y por eso pudo desempeñarse como lo hizo hasta el final, como fuerza de exterminio popular, no obstante las derrotas que sufriera en el campo de batalla. Entendidas así las cosas, tiene que echarse por tierra la leyenda del dictador loco y, por eso criminal, para comprender los alcances que adquiere la guerra contra el imperialismo cuando este se percata de que va dirigida contra sus intereses.

La de Nicaragua es otra muestra de cómo y hasta dónde está dispuesto el imperialismo a dar la batalla, en el marco de la aguda crisis que vive el capitalismo. Más brutal aún fue la guerra de Vietnam. A la revolución latinoamericana le aguardan semejantes o peores embestidas del imperialismo, de las que la represión y las masacres que ocurren en El Salvador y Guatemala, son ya evidente preludio.

La dictadura de Nicaragua transcurrió en la historia latinoamericana ocupando un dilatado espacio social, económico y político, que implica el cambio de estilo y características de los dictadores. Estos van desde el que tipificó la novelística —de Valle Inclán y Miguel Angel Asturias a García Márquez y Carpentier, que trataron al país como feudo— hasta el que desbordó las características recogidas por esa literatura (lo cual, sin duda —diría el teórico literario—, en tanto que distinto material signico, daría lugar a una expresión significativa diferente como novedosa versión literaria del dictador latinoamericano). Este, que fue formado en academia militar norteamericana, no por meras razones anecdóticas respondía en inglés las preguntas de los corresponsales extranjeros. Su comportamiento llegó a ser una especie de encarnación de los productos del capitalismo transnacional en las condiciones del subdesarrollo. Cuando jefe de la Guardia Nacional, ya era importante propietario; breve tiempo después unió a su fortuna lo que fuera del padre y del hermano y continuó el proceso de multiplicar la acumulación capitalista, adjudicándose la prioridad y, casi siempre la exclusividad en las distintas ramas de la producción y la distribución y, por consiguiente, en todo lo relativo a beneficios e intereses.

De ahí que el crecimiento de una burguesía no burocrática, que llegó a tener intereses reñidos con la de origen burocrático, de servicios o gubernamental, en Nicaragua se manifestara difícil y escaso. Se configuró una burguesía estacionaria, débil, que terminó por incorporarse a la oposición, como fracción, o en lo individual a través de algunos de sus integrantes, debido al descontento que

le acarreaban las modalidades del desarrollo impuesto; freno de su propio desenvolvimiento, frente a la fuerte y consolidada burguesía de servicios o burocrática, de muy pocos, integrada por el dictador y sus allegados. De la burguesía nicaragüense permaneció hasta el final con el dictador destronado señalaremos a la burguesía burocrática o de servicios, la reducida fracción de la burguesía dependiente de aquel y del imperialismo, merced a sus relaciones centralizadas con el poder unipersonal. Entre las características de la última fase de la dictadura resultaba muy significativo que además de que el acceso de las inversiones transnacionales a Nicaragua resultó condicionado por la necesaria participación del dictador, éste, a la vez, se hizo inversionista transnacional. Sabiéndolo se entiende por qué llegó a contar con defensores e intermediarios en las altas esferas de la política norteamericana, extremo que le permitía afirmar sardónicamente que contaba con más amigos en el gobierno de los Estados Unidos que el presidente mismo. Sólo así se comprende que haya podido intervenir directamente en la política de otros países, tales como Guatemala, en donde llegó a decidir resultados de elecciones presidenciales.

Dueño el dictador de lo que constituía, entre mucho más, la economía básica del país, al expropiarlo la revolución nacionalizaría, precisamente, esa economía básica de Nicaragua. Con motivo de cumplirse el primer mes del triunfo sandinista, el gobierno revolucionario anunció que a la familia y allegados del tirano se les incautaron para beneficio popular, y ahora son controlados por el Fideicomiso Nacional y por el Instituto Nacional de la Reforma Agraria, 168 empresas industriales y de servicios, 19 haciendas, 159 casas, 40 vehículos y 13 bienes varios. Concluidas las investigaciones que se propuso la Procuraduría del Gobierno de Reconstrucción, sin duda el patrimonio que se le termine de descubrir y se nacionalice puede ascender al doble. De las averiguaciones se ha podido comprobar que el gobernante derrotado tiene inversiones en Estados Unidos, Guatemala, Colombia y España.

La concentración de la riqueza en Nicaragua era fundamentalmente unipersonal, extendiéndose nada más a un reducido grupo de 3 a 4 mil personas, la familia y sus allegados, entre los que eran muy importantes los oficiales de la Guardia Nacional —la población de Nicaragua antes de la guerra popular nunca llegó a los 3 millones—. La burguesía no burocrática, según lo anotamos, controlaba poco. La pequeña burguesía era casi inexistente o en extremo débil, formada de profesionales, de burócratas, servi-

dores del gobierno y empleados comerciales y de la industria. Las condiciones de las capas medias, obreros y campesinos sólo podían considerarse entre lo pobre y lo misérrimo. La gran mayoría de campesinos no tenía tierra y quienes la tenían eran unos 100 mil, en extensiones de 1 hectárea, y 120 mil, en extensiones de 2 a 5 hectáreas. Había campesinos con 30 o 50 hectáreas, lo que era como no tenerlas, porque carecían de créditos, de fuerza de trabajo y de facilidades técnicas. Por lo demás, conforme se prolongaba el régimen se aceleraba el proceso de constantes despojos para incrementar más aún la concentración del enriquecimiento. En ese contexto de relaciones de propiedad y magnitud de la pobreza, el 80% de la población rural y el 70% de la población urbana eran analfabetas.

La situación existente y los antecedentes que engendraron la dictadura dejaban completamente la constante y decisiva injerencia del imperialismo norteamericano en la vida del país. La desproporción de la riqueza concentrada en manos de la oligarquía con respecto de la riqueza nacional, y las desigualdades, que además de exageradas eran crecientes, hizo que en el conjunto de relaciones que integraban el contexto de Nicaragua se articulara más o menos rápidamente, en términos históricos, la conciencia popular de lucha, casi al nivel de lo inmediato, vinculada a la repercusión directa de las formaciones y deformaciones económicas prevalecientes. En las capas populares nadie podía atenerse a soluciones provenientes de alternativas políticas, que no existían.

A la burguesía no burocrática terminaron por esfumársele las ilusiones de participar en la actividad política ante el uso reiterado por parte del gobierno de diversos procedimientos, incluidos los de índole criminal, que le cerraron por completo el paso a cualquier intento de confrontación legal, así fuera a través de elecciones. Pero sobre todo, la situación de acorralamiento económico a que la mantuvo sometida el grupo gobernante, obstaculizador de su desarrollo, terminó por constreñir a esa burguesía no burocrática a sumarse, por último, a la oposición, contribuyendo a precipitar el desplome del régimen, sobre todo en el momento decisivo, en el que convencida de la imposibilidad de alcanzar algún arreglo que la favoreciera, dadas las maniobras del imperialismo, tuvo que coincidir en algunas de sus fracciones o en lo individual, a través de algunos de sus integrantes, con planteamientos, caminos y métodos asumidos por el FSLN, vanguardia indiscutible en la lucha de liberación.

En todo el proceso estuvo presente Sandino. Su acción, sus posiciones y decisiones, como substrato. El sandinismo fue base de sustentación. Ideología que operó como posibilidad de hallarle solución al agudo contraste; punto de apoyo para emprender la lucha; factor unificante y símbolo de convicción para triunfar. El análisis de la situación concreta del país, los resultados y experiencias de la batalla antimperialista en Latinoamérica, confirmaban la vigencia de la tesis sandinista: "Nicaragua será libre solamente a balazos". En torno al planteamiento de la vía armada que condujo a la guerra popular de liberación se integró el FSLN, con hombres como Carlos Fonseca Amador y Tomás Borge, entre sus fundadores.

La tesis sandinista no era producto del subjetivismo de Sandino, ni tampoco así la planteó el FSLN. Es una conclusión que sirvió como punto de partida y de llegada a una organización política armada, después de analizar y comprender la realidad concreta del país. Por lo demás, la historia revolucionaria de Latinoamérica viene demostrando que la lucha contra el imperialismo tiende a convertirse en guerra popular junto al fracaso ininterrumpido de las alternativas.

Así lo habían entendido ya antiguos combatientes en el caso de Nicaragua. Todos lo aprendieron de Sandino. Algunos junto a él: Myrna Torres Rivas nos recuerda ("Los que siguieron a Sandino". *Cuadernos del Tercer Mundo*, no. 32, págs. 21 a 23. México, agosto de 1979) que en 1958, nuevamente, el general Ramón Raudales, al mando de 22 hombres, entre los que, como él, habían combatido con Sandino el general Heriberto Reyes, el coronel Lázaro Salinas, José Salinas y Alberto Rugama. Aún antes, otro sandinista, Zacarías López, sin haber depuesto las armas, se mantuvo 25 años en la montaña. En 1959, después de la muerte en combate del general Raudales, como resultado de la reorganización de su guerrilla, se constituyó el Frente Revolucionario Sandino, en cuyas filas, entre campesinos y universitarios, participó Edén Pastora. Ese mismo año se lanzó también a la lucha armada la Juventud Patriótica, de la que formaba parte Daniel Ortega Saavedra. Al mismo tiempo Carlos Fonseca Amador integró el grupo Nueva Nicaragua. Entre 1958 y 1960, se produjeron 60 acciones armadas. La síntesis del movimiento se dio en 1961 con el FSLN, que adoptó tal denominación en 1964 y que tuvo como primer

instructor militar a Santos López Gómez, compañero sobreviviente de Sandino. Muchos quedaron en el camino y éste apenas principiaba a andarse; muchos más caerían después, mientras el desarrollo de la lucha y el FSLN se fue consolidando y éste alcanzaba el triunfo como vanguardia de la revolución.

Sandino y el sandinismo fueron ejemplo e ideología para la conducción de la lucha de Nicaragua hasta la culminación de su primera etapa, la de cancelar con el lenguaje de las armas la intervención del imperialismo norteamericano. De ahí en adelante, ejemplo e ideología en todo lo que pueda coadyuvar al proceso de reconstruir el país, como base para sustentar la posición antimperialista, la unidad nacional y la reestructuración económica en beneficio de los intereses nacionales y populares, y concretar y hacer reales así los postulados del ideario sandinista. Cumplida la primera fase de la revolución nicaragüense, la exigencia de Sandino se comprendió en todos sus alcances: "...es preferible hacernos morir como rebeldes, y no vivir como esclavos".

En el texto que escribiera Tomás Borge en la cárcel, publicado recientemente en *Casa de las Américas* ("Carlos, el amanecer ya no es una tentación", no. 114, págs. 104 a 119), recuerda que cuando militaba con Fonseca Amador en el Partido Socialista, aquel reflexionaba en el sentido de que "Sandino es una especie de camino". Manera distinta de concebir a Sandino de la que resultaba, además de equivocada intransigente, de miopes, sectarios, dogmáticos y metafísicos que no alcanzaban o no aceptaban ver en Sandino una posición antimperialista, sino lo tenían simplemente como un luchador contra la ocupación extranjera. Para ahondar aquella manera de concebir a Sandino, por lo tanto, se imponía la necesidad de estudiarlo. Para ello les sirvieron mucho, entre otros libros, los de Gregorio Selser. Del material reunido —dice Borge—, Fonseca Amador entresacaba frases y escribía notas, de donde se originaría el *Ideario sandinista*, cartilla de conceptos básicos que circulaba entre los militantes del FSLN. En cuanto a Sandino y el sandinismo, a la ideología que sirve de base y proyecta la lucha de Nicaragua, interpretando su realidad, Sergio Ramírez Mercado ha podido ordenar y sistematizar el *Pensamiento de Sandino* (Ed. del Ministerio de Cultura de Costa Rica, San José, 1978. Antes, en la antigua *Alero* no. 17, tercera época. Guatemala, marzo-abril, 1976), lo que constituye en texto y contexto el planteamiento de Sandino que fundamenta la acción sandinista. El sandinismo que significa la necesidad de darle la batalla y derrotar al imperialismo,

conseguir la independencia pospuesta y transformar realmente la situación económica, social y política del país en beneficio de los intereses y sectores populares, fue determinante para la incorporación, que sí lo recoge también Humberto Ortega Saavedra en su libro *50 años de lucha sandinista* (Editorial Diógenes, México), llegó a ser masiva, de éstos a la lucha. El sandinismo también constituyó, por lo demás, el punto de apoyo para reconstituir la unidad de las tres tendencias del FSLN, la de la Guerra Popular Prolongada, la Proletaria y la Insurreccional, que con los alcances de la teoría marxista consiguieron reunir elementos y asumir enfoques, cada cual desde ángulos determinados, para llevar a cabo la acción liberadora.

El triunfo demostró el acierto de la reunificación sandinista, puesto que la misma realidad nicaragüense, en su totalidad, se encargó de comprobar que la distinción de las tendencias respondía, sobre todo, a que se trataba de concepciones de aspectos y momentos particulares suyos y, por lo mismo, de su captación y modos de abordarla. De tal manera que, correlacionándolas se lograría abarcarla como realidad en su conjunto para poder dominarla por completo. Resultaba necesario; por lo tanto, relacionar dichas concepciones y tendencias entre sí y hacerlas corresponder concretamente en la realización de la ofensiva final.

El sandinismo no es mero recurso coyuntural ni artificio ideologizante. Es la ideología que resultó de los planteamientos referidos a condiciones y situaciones concretas y que como tal ha operado en el transcurso de la lucha. De modo que el sandinismo interpretado a la luz del marxismo y reconstituido por éste, que es concepción general revolucionaria —en términos de concepción general de la revolución ante el capitalismo y expresiones económicas que éste absorbe en su proceso reproductivo—, con ello puede disponer de la metodología necesaria y de los instrumentos adecuados para prever y conseguir desarrollar los lineamientos revolucionarios correspondientes al proceso nicaragüense.

VI

Durante la ofensiva final sandinista terminaron de aclararse las cosas. El imperialismo estuvo dispuesto a poner en juego, y así lo hizo, todos los recursos posibles de los que podía disponer en el momento concreto en el que aquella ofensiva se produjo, para imponerse en la confrontación. La Guardia Nacional, ejército

sustituto de ocupación, actuó con la brutalidad que sus oficiales y muchos de sus soldados aprendieron directamente en escuelas y campos de adiestramiento norteamericanos. La tortura y la labor sistemática de exterminio desembocaron en los extremos de la barbarie con los bombardeos a la población civil. Las medidas de represión y de exterminio no eran simple resultado de órdenes emanadas de la voluntad y decisión de un loco, como algunos creyeron. Se trataba de disposiciones tomadas por el imperialismo, las cuales formaron parte del operativo encaminado a liquidar a la juventud y a todo aquel que aún no se hubiera incorporado a la lucha —en septiembre y octubre del 78 se fusilaba en las calles a todos los jóvenes sacados de sus casas, asaltadas por la Guardia Nacional una por una—. Además de que tales disposiciones se proponían amedrentar en forma masiva.

El organismo militar de agresión que había preparado el imperialismo para cubrir el área centroamericana a efecto de que interviniera en cualesquiera de los países que la integran, no pudo hacerlo como tal. Fue neutralizado por la intensa actividad de liberación que se va realizando en El Salvador y Guatemala. La confederación de Defensa Centroamericana —CONDECA—, en las condiciones existentes en aquellos países, no podía arriesgar que los efectos de la derrota de la Guardia Nacional repercutiera más directamente en ellos y en sus ejércitos.

El gobierno reclutó clandestinamente soldados de El Salvador y Guatemala; además de norteamericanos, mercenarios de esos países y de otros, en los cuales, por cierto, el imperialismo ha sido derrotado, como los vietnamitas, utilizados ahora por el imperialismo en cualquier lugar en donde pretende contrarrestar las revoluciones de liberación.

Estados Unidos no intervino militarmente con su infantería de marina, por una parte porque estando próximo el proceso electoral norteamericano, Carter ya decidido a intentar la reelección trataba que de ninguna manera en la coyuntura volvieran a producirse en su país reacciones sociales y políticas de agresividad y desastre semejantes a los impactos desalentadores ocurridos con motivo de la derrota en Vietnam. Sobre todo que el contrincante de partido, según se vislumbraba, podría ser Kennedy, cuya oposición a intervenir hacía que de haberla promovido Carter, con ello hubiera anticipado su derrota al identificarse con posiciones existentes en los dos partidos, posiciones que en ese país y en los que dependen de su política y confían en ciertas imágenes de ella se presentan como más

fascistizantes y, por ende, más incómodas por el deterioro de prestigio que acarrear. Por otra parte, dado que tal procedimiento y sus consecuencias perjudicarían las relaciones e intereses norteamericanos en otros países por las reacciones que pudieran citar.

Con tal de pretender encubrir la necesaria agresividad del imperialismo con la supuesta política protectora de los derechos humanos esgrimida por Carter, aparte de compromisos con la dictadura de Nicaragua y las de otros países en el mundo entero, además del permanente subsidio de armas norteamericanas, la dinastía contó en su etapa final, hasta sus últimos momentos, con el abastecimiento de material bélico de todo tipo de poder y alcance y con técnicos suministrados por Israel, Argentina, Chile, Guatemala, El Salvador y otros.

En medio de esas determinaciones, sin embargo, se manifestaba en forma creciente la supremacía combativa del FSLN. El imperialismo, sin dejar de auxiliar al dictador, aunque advirtiéndolo reiteradamente de su dependencia, terminó de convencerse de que tenía perdida la batalla por la vía armada. Entonces acudió a la vía diplomática con miras a la mediatización. La instrumentó con todas las presiones a su alcance y, así también, la perdió. Definitivamente.

VII

La revolución triunfa en el minuto preciso en el que puede y tiene que hacerlo: ni un minuto antes ni uno después, decía Fidel Castro a propósito de la cubana, en una entrevista efectuada en México. Así es, efectivamente. La revolución nicaragüense volvió a demostrarlo. Pero para conseguirlo entraron en la escena política de este país experiencias y acontecimientos diversos en tiempo y procedencia, como los que anotábamos y otros. Tomarlos en cuenta y asimilarlos históricamente para establecer los que resultarían válidos y efectivos para la revolución nicaragüense y los que pudieran incidir contrarrestándola venían a ser problema de la mayor responsabilidad e importancia —decisivas prácticamente— para el FSLN y su Gobierno de Reconstrucción Nacional. Acumulación que tendiendo a superar distintos aspectos y momentos particulares transformaría cualitativamente el proceso en su desarrollo y perspectiva, haciendo real la continuidad revolucionaria de Latinoamérica.

No ceder ni conceder, fue la posición invariable del FSLN y del Gobierno de Reconstrucción Nacional. Sostenerla requería mantener presentes experiencias y acontecimientos favorables y adversos, positivos y negativos, frente al Departamento de Estado, encarnado en Bowdler y Pezullo; antecedentes y momentos cuyo significado histórico los convertía en referencia necesaria para actuar:

El marco histórico de Nicaragua tenía como eje la lucha armada. Con ella se había impuesto Sandino a los infantes de marina, derrotándolos. Con ella triunfó la revolución cubana. Con ella los vietnamitas derrotaron al neocolonialismo e imperialismo francés y norteamericano. Con ella se ha concretado hasta ahora, como real, la revolución. En Nicaragua se estaba dando la lucha armada con la mayor intensidad, con la mayor extensión y con el más largo alcance temporal de la historia latinoamericana más inmediata.

La lucha armada se había venido desarrollando en Nicaragua por parte del FSLN enriqueciendo otras experiencias y adoptando cuanta modificación e innovación creadora le exigía la realidad concreta nicaragüense, como también, en sus propias condiciones concretas, lo habían hecho los combatientes en Cuba, en Vietnam, en Angola. De manera que no se trataba de ninguna mera reiteración, copia o calca. En eso ha radicado el secreto del triunfo revolucionario en esos países. Lo que confirma que la revolución no se exporta. Afirmación que bien vale hacer, si en algo contribuye a tranquilizar al imperialismo. El papel fundamental que desempeñaba la lucha armada en la revolución nicaragüense: su costo en vidas de combatientes, de obreros, de campesinos, de integrantes de las capas medias; hombres, mujeres y niños. Sus antecedentes y sus perspectivas encaminadas al triunfo. Dura, costosa, difícil y larga lucha armada que comenzó con reducidos grupos de combatientes y acciones aisladas, hasta concatenar la gran batalla. Guerrillas que en el fragor de la lucha habían desarrollado la organización política, ampliándola a nivel nacional. Lamentable habría sido creer que la lucha era sólo la ofensiva final. La enseñanza que deja y transmite la organización política armada en la elaboración y desarrollo de la realidad revolucionaria era, sin duda, la que estuvo presente, con el peso específico de su significado, ante el de las derrotas que registra la historia reciente de otros intentos que pretendieron encauzar la revolución.

Los negociadores fueron enviados cuando el imperialismo comprobó plenamente que con el lenguaje de las armas que le impuso

el FSLN tenía perdida la batalla. Muy cerca en el tiempo estaba una de las mayores derrotas sufridas por el imperialismo en su historia: la de Vietnam. Todavía cercana, también, estaba la de Cuba. Sólo le quedaba el recurso de maniobrar la mediatización. Para intentarla utilizaron todo tipo de presiones, entre las que la central era la amenaza de la invasión.

El gobierno revolucionario recogiendo la experiencia de la historia latinoamericana reciente, de la historia del último cuarto de siglo, tenía claro que en las condiciones que guardaba la lucha sandinista, la menor concesión al imperialismo hubiera conducido a la derrota, de todas maneras, sin pasar por la última verificación. La de poner a prueba que si las luchas se fundan en principios bien definidos, que afecten realmente los intereses imperialistas, aquellos pueden hacerse prevalecer si se cuenta con la organización, fuerzas y armas propias y adecuadas para imponerlos. La revolución cubana lo había demostrado; no transigió un ápice. Los revolucionarios sandinistas no podían dejar de tener presente el desenlace del proceso guatemalteco con la renuncia de Arbenz, concesión que pretendía paliar la ofensiva imperialista. Allende, en cambio, lo tuvo en cuenta: "yo no voy a renunciar"; si su actitud y determinación eran signo de no transigir, la Unidad Popular, sin embargo, no contó con la fuerza armada que respaldara esa posición ineludible. La confianza chilena en el ejército de la burguesía perdió de vista, no recabó la experiencia histórica, de que el ejército de Guatemala, también de la burguesía, aunque considerado y denominado "ejército de la revolución", había actuado en el momento necesario como fuerza armada del imperialismo. Resumiendo críticamente ese capítulo del pasado histórico latinoamericano, Allende expresó: "Así se escribe la primera página de esta historia. Mi pueblo y América escribirán el resto".

La revolución cubana no se equivocó. De ahí que las posibilidades de consolidarse se transformaran en realidad. "Cuba no será otra Guatemala", era la frase que repetían los dirigentes cubanos. La cual sintetizaba la experiencia histórica que inmediatamente precedió su revolución. Era la crítica necesaria de atender en ese profundo aspecto de la lucha, y los nicaragüenses la entendieron así en todo momento. Se comprende entonces por qué el punto clave que trataban de imponer los agentes mediadores era el de impedir la disolución de la Guardia Nacional y que se la sustituyera por un ejército popular, expresión del que se hallaba derrotando, de nuevo, al imperialismo. La honestidad, la consecuencia con los prin-

cipios, la decisión sandinistas terminaron por imponerse. La trampa postrera funcionaría como coadyuvante precipitador de la rendición incondicional. Pequeña gran venganza tendida por el exdictador a quienes lo abandonaron, cortándole los suministros y exigiéndole renunciar, en aras de la mediatización, con la amenaza de posponer el traslado de mandos que hubiera correspondido hacer el pelele escogido.

La desbandada de la Guardia Nacional, la quema de los últimos cartuchos; la instalación que hizo el FSLN del gobierno revolucionario en León, constituyeron indicios racionales de que el triunfo se conquistaría, mientras el propio FSLN marchaba combatiendo sobre Managua hasta arrancarle al ejército de la oligarquía la rendición incondicional. El Gobierno de Reconstrucción había sido muy claro al advertirle a los agentes del imperialismo, al llevarse a cabo las conversaciones, que nadie en Nicaragua podría detener la avanzada del FSLN, menos aún el gobierno que lo representaba en Costa Rica; advertencia hecha, además, por medio de los órganos informativos, al dar a conocer pormenorizadamente tales conversaciones. Indicio de consecuencia y honestidad con el contenido y desarrollo que alcanzaba la lucha. Demostración reiterada de que el FSLN, incommovible en sus principios, nunca llegó a transigir. El único arreglo posible era triunfar, desalojar al dictador y su aparato, desmantelamiento de la Guardia Nacional, ejército de la burguesía para sí y para el imperialismo, ejecutor de la masacre; y consolidación del ejército popular sandinista.

Confianza en el campo internacional respecto a los países que le brindaron solidaridad eficaz a la lucha del pueblo de Nicaragua: Panamá, México, Venezuela, Costa Rica; a los que comenzaron a reconocer políticamente al Gobierno de Reconstrucción, todavía en Costa Rica reservas sobre el apoyo mediatizador de los gobiernos integrantes del Pacto Andino y de otros, fueron elementos de la mayor importancia que también estuvieron presentes en la toma de decisiones de tan difícil momento.

VIII

El curso de la guerra en Nicaragua volvió a poner en primer plano el asunto de la vanguardia revolucionaria. El triunfo del FSLN y la orientación que ha venido adquiriendo el proceso sandinista confirman la diferencia entre los empeños subjetivos y la objetividad de la acción revolucionaria. El asunto es de máxima

importancia porque trata de la búsqueda del control del gobierno y de la toma del poder, de la perspectiva de realización del proyecto revolucionario que se conciba y los procedimientos para concretarlo como realidad. Los triunfos de Cuba y Nicaragua ponen de manifiesto, en relación con la vanguardia, que son cosa distinta pregonarla y constituirla.

Por eso es que tanto en Cuba como en Nicaragua los partidos y organizaciones que proponiéndose llevar a cabo la revolución no consiguieron encauzarla desde sus inicios, cuando admitieron ante las enseñanzas y evidencias de la realidad del país su retraso en la acción, reconocieron quién constituía la vanguardia y estuvieron dispuestos a las rectificaciones, decidieron integrarse a la lucha bajo la hegemonía de la organización de vanguardia. También en el sentido de incorporarse a la lucha estuvo encaminada la estructuración de organizaciones que pudieran coadyuvar al desarrollo de ella. En todo caso, después del triunfo se percataron de la necesidad de fundirse en la constitución de un partido político capaz de consolidar la unidad nacional y de encabezar colectivamente, como vanguardia, el proceso de la revolución.

Conforme el proceso adquiere concreción, se definen posiciones. Son momentos que evidencian el abismo existente entre revolución y retórica, que apenas coinciden en su letra inicial. También afloran el oportunismo y la provocación; la contrarrevolución no es sólo latente sino patente. Acecha, ataca y procura destruir.

La situación de Nicaragua hasta el momento de la rendición final: desastrosa. Su expresión contable: en números rojos, que recoge la Comisión Económica del Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas —CEPAL—, y repiten los medios de información del mundo entero. Promesas de ayuda para resolver la situación: de muchos países. Todas, prácticamente estratosféricas en las cantidades. La inmensa mayoría de éstas se atoró. Fue cuando el Gobierno de Reconstrucción Nacional advirtió, tajante, que la ayuda se aceptaría bajo una sola condición: que no implicara condiciones. Fue la respuesta a quienes llegaban a suelo nicaragüense tratando de redelinear el proceso de reproducción capitalista, a querer fomentar el “socialismo con libertad”, que se impulsa desde Europa —*slogan* que hasta ahora nadie sabe qué quiere decir, ni cómo se aplica—, o bien a quienes solicitaban variar la integración del gobierno, para atender especialmente sus intereses.

El imperialismo norteamericano comenzaría a cambiar los es-

quemadas tendientes a buscar la reconstitución de sus controles. El Departamento de Estado giró a los gobiernos de Guatemala, El Salvador y Honduras las instrucciones pertinentes para que impartieran las órdenes militares necesarias, en sentido de que en las próximas elecciones, de llegar a haberlas, pudieran triunfar los civiles, si con eso resultara posible aparentar la existencia de la democracia, mientras sus actuales gobiernos integraban un eje agresivo contra la revolución nicaragüense.

El Gobierno de Reconstrucción Nacional y el FSLN —y al mencionar a éste abarcamos como expresiones suyas al Grupo de los Doce y a la organización Pueblo Unido, junto a las que también participó la disidencia, consecuente con la revolución, del Partido Socialista Nicaragüense, el Partido Socialista, propiamente —acorde en la formación del partido sandinista, con el FSLN—, sostienen el criterio de que el movimiento debe tener como propósito fundamental la reconstrucción en beneficio de las mayorías populares. Para conseguirlo, principian a tomar las medidas necesarias.

La revolución apenas comenzaba.

SENTIDO Y PROBLEMA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO HISPANOAMERICANO

Augusto Salazar Bondy

I

El pensamiento filosófico hispanoamericano, considerada su evolución a partir del descubrimiento de América y de la conquista española, tiene más de cuatro siglos de existencia. Es posible trazar ya una línea de desarrollo suficientemente prolongada como para determinar épocas y rasgos característicos.

Podría, sin embargo, observarse que es arbitrario partir de la época de la penetración europea en el continente, dejando en la sombra todo el rico pasado cultural de los pueblos indígenas. Fuera de que este mismo criterio selectivo tiene su sentido histórico, que se nos hará claro más adelante, cabe señalar que sólo poseemos datos suficientemente precisos y fidedignos del pensamiento hispanoamericano a partir del siglo XVI; que, además, sólo a partir de este siglo podemos encontrar productos culturales definitivamente filosóficos; y, por último, que la comunidad histórica que se suele llamar Hispanoamérica no existe antes del quinientos, y no únicamente por el hecho obvio de que antes no opera un factor cultural español, sino, además, porque no hay entre los pueblos precolombinos integración o, cuando menos, intercomunicación político-social y cultural suficiente. Estas razones explican, por lo menos metodológicamente, el punto de partida y el campo temático de nuestro trabajo.

El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época, dentro del marco del sistema político y ecle-

siástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo a las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia de España. Se traen a América y se propagan en nuestros países aquellas doctrinas que armonizan con los fines de predominio político y espiritual que persiguen los órganos del poder temporal y religioso de la península. De este modo, los hispanoamericanos aprenden, como primera filosofía, esto es, como primer modo de pensar, un sistema de ideas que responde a las motivaciones de los hombres de ultramar.

Salvo esporádicas y a veces heroicas apariciones de filosofías con más filo crítico y con menos compromisos ideológico-políticos —con el poder establecido como el platonismo renacentista y el humanismo erasmista— la doctrina oficialmente difundida y protegida es la escolástica, en su tardía versión española, a la que no faltan ciertamente algunas cumbres, como Suárez, pero que andaba por muy otros caminos que los del espíritu moderno. Además de oficial y de centrada en los intereses europeos, esta primera filosofía hispanoamericana es, pues, un pensamiento conservador, anti-moderno.

Los temas americanos no dejaron de hacerse presentes como elemento nuevo en la inquietud teórica. Hay un rico acervo de meditaciones filosófico-teológicas en torno a la humanidad del indio, al derecho de hacer la guerra a los aborígenes y al justo título para dominar América, que es lo más valioso del pensamiento de los siglos xvi y xvii. Gracias a él la escolástica alcanza por momentos un tono vivo y creador, justamente en la medida en que toca la problemática de la existencia en el orbe recién conquistado y en proceso de colonización. Pero, aparte de que entre los hispanoamericanos dedicados a la filosofía hay algunas figuras de maestros y divulgadores que destacan en este período, en mucho la meditación filosófica, incluso sobre la propia temática americana se hizo desde la perspectiva española. No hubo y quizá no pudo haber, cuando menos al principio del período español, nada semejante a un enfoque americano original, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones del hombre de este continente.

El predominio de la escolástica se prolonga hasta el siglo xviii. Entonces, por acción en parte de factores que operan en la propia España, como es el caso de la política liberalizante de los ministros de Carlos III y la obra de escritores de espíritu reformador, como el P. Feijóo, y en parte debido a factores que operan en los territorios bajo el dominio español (por ejemplo los viajeros y las expe-

diciones científicas), se hacen presentes en América ideas y corrientes contrarias a la escolástica y muy representativas de la nueva dirección que tomó el pensamiento europeo a partir del Renacimiento. Descartes, Leibniz, Locke y Hugo Grocio, así como Galileo y Newton, se cuentan entre los primeros autores difundidos entre nosotros con efecto revolucionario, aunque el hecho, medido con el reloj europeo, sea claramente tardío.

El número de libros y revistas extranjeros y de comentarios y lectores de gusto moderno aumenta aceleradamente a medida que avanza el siglo XVIII, y al mismo ritmo otros nombres resonantes, de poderoso influjo transformador, aparecen en el horizonte intelectual de los hispanoamericanos: Condillac, Rousseau, Adam Smith, Benjamin Constant, he aquí algunos de los principales. Por otra parte, las instituciones educacionales y culturales se renuevan: en las ciudades cabeza de virreinato o sede de audiencias surgen los llamados colegios carolinos y las Sociedades de "Amantes del País" y se editan revistas de cultura de indudable valor. Un despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de conciencia nacional y americana son perceptibles en el período. Esta atmósfera de cultura equivale, por lo menos exteriormente, a lo que se conoce en Europa como la época de la Ilustración Y la vinculación doctrinaria es clara, pues la ideología ilustrada hispanoamericana no es sino el trasplante de la filosofía de la Ilustración europea, especialmente francesa. A semejanza de Francia, en Hispanoamérica es ésta también época de cambios políticos importantes, que serán arropados por el pensamiento filosófico moderno: los cambios de la revolución emancipadora que hacia 1824 habrá de cancelar en la mayor parte de nuestros países el poder español.

Una nueva etapa sigue a la independencia política en Hispanoamérica; así también ocurre con el pensamiento filosófico. En adelante, este pensamiento se expandirá libremente, sin las trabas de la censura monárquica, pero con la precariedad que imponía la crisis político-social que confrontaron casi todas las flamantes repúblicas de esta parte del continente en el siglo XIX. Consideremos brevemente el desarrollo ulterior. Hay un primer período de evolución bien marcado, que se extiende hasta aproximadamente 1870, partiendo de la revolución emancipadora, período que coincide con el romanticismo, por lo cual se le suele denominar romántico. En él predominan sucesivamente la filosofía llamada de la ideología —o sea, la última forma del sensualismo francés—, las doctrinas de la escuela escocesa de *common sense* y, finalmente, el es-

piritualismo ecléctico de cepa francesa y la versión krausista del idealismo alemán. Estas doctrinas constituyen el alimento filosófico no sólo de la gente académica sino también de los publicistas y los políticos de entonces. Estos últimos, generalmente se alinean en dos partidos principales, de tendencia liberal el uno y conservadora el otro, enconados en su disputa muchas veces más por diferencias pragmáticas y políticas que por las bases filosóficas últimas de su pensamiento. No siempre se oponen, por ejemplo, en metafísica y estética y no es insólito encontrar a los mismos filósofos europeos acogidos como mentores doctrinarios por escritores liberales y conservadores. Puede quizá decirse con más exactitud que las mismas filosofías son selectivamente acogidas por ambos bandos y aplicadas según su propia orientación. Por esta época apuntan también en Hispanoamérica, aunque tímidamente, el socialismo utópico y el anarquismo.

Hacia las décadas finales del siglo todo el favor de la *intelligentsia* hispanoamericana se ha de volcar hacia otra doctrina o más bien complejo de doctrinas formado por la filosofía que en Francia ha bautizado Augusto Comte con el nombre de *positiva* y por otras varias corrientes del pensamiento decimonónico, como el naturalismo, el materialismo, el experimentalismo y el evolucionismo. Con todos estos elementos ideológicos se adoba el llamado credo positivista que los sectores intelectuales de prácticamente todos los países hispanoamericanos, si bien con variable intensidad y amplitud, han de adoptar y defender por casi cuatro décadas, o sea, hasta los años iniciales del siglo actual.

Al lado de Comte, sobrepujándolo quizá, el filósofo más popular es por entonces Spencer. Por su ministerio se impone como principio explicativo universal el de la evolución, que se aplicará tanto al conocimiento de la naturaleza física cuanto del orbe social, y que servirá igualmente para justificar el predominio de la burguesía y las reivindicaciones del proletariado. Fundamentalmente, el positivismo fue, sin embargo, una doctrina filosófica prolijada por las clases dirigentes de Hispanoamérica en el periodo de establecimiento y consolidación del capitalismo internacional en nuestros países.

En el seno del propio movimiento positivista, como resultado en parte de la heterogeneidad de sus elementos doctrinarios —que consentían a la par las más decididas convicciones laicas y aun irreligiosas y las más francas profesiones de fe cristianas—, así como de la incipiente y débil implantación de sus principios en la

comunidad intelectual que lo propició y lo exaltó, pero sobre todo como efecto reflejo de los cambios en la conciencia filosófica europea, surgen las tendencias superadoras de este pensamiento que, luego, ampliándose y reforzándose, van a marcar una nueva etapa del pensamiento hispanoamericano. Algunos caracterizados representantes de la filosofía positivista son, en efecto, los primeros que hacen la crítica de sus anteriores convicciones y no sólo se muestran convencidos de la necesidad de rectificar los errores y levantar las barreras del pensamiento positivista, sino que creen que ya hay en el mercado filosófico de la época figuras y sistemas capaces de reemplazar con ventaja la antigua doctrina. A estos impulsos de autocritica se suma la decisiva acción de un grupo de vigorosas figuras del magisterio universitario que dedican por entonces sus mejores esfuerzos tanto a la liquidación de la filosofía positiva cuanto a la constitución de un serio movimiento filosófico universitario. Por eso se les ha llamado los *fundadores*. Entre ellos, estaban los nombres del argentino Alejandro Korn, del uruguayo Carlos Vaz Ferreira, del chileno Enrique Molina, del peruano Alejandro Deustua y de los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. No son ciertamente los únicos, pero sí son los principales en el dominio estricto de la filosofía académica. Actúan en coincidencia con otras figuras intelectuales empeñadas a la sazón en dar un nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países, de las que son representativos los nombres de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. (No es por azar —dicho sea aquí entre paréntesis— que hasta ahora no nos hayamos sentido obligados a mencionar nombre alguno de filósofo hispanoamericano al hacer el recuento histórico de nuestro pensamiento. Como veremos, esto tiene un sentido. Pero no queremos decir que no haya figuras dignas de mencionarse como maestros de obra valiosa, equiparable a la de los fundadores, aunque generalmente con menos conciencia crítica y madurez histórica que éstos: el mexicano Antonio Rubio, el peruano Diego de Avendaño, el venezolano Agustín de Quevedo y Villegas y el chileno Alfonso de Briceño son escolásticos de categoría; el mexicano Benito Díaz de Gamarra es un pensador ilustrado muy representativo y distinguido; José de la Luz y Caballero, en Cuba; Andrés Bello, de Venezuela; José Victorino Lastarria, de Chile y el prócer argentino Juan Bautista Alberdi destacan en el primer período del siglo XIX; González Prada, peruano; Justo Sierra, mexicano; Eugenio María de Hostos, puertorriqueño; Enrique José Varona, cubano; y José Ingenieros, argen-

tino, son nombres notables del movimiento positivista. Baste aquí mención sumaria, porque no se trata de historiar en detalle el proceso de nuestras ideas filosóficas sino de entender su carácter y sentido.)

Los fundadores, cuya obra llena las primeras décadas del siglo actual, no sólo coinciden en el rechazo del positivismo; comparten igualmente el tipo de orientación que quieren imprimir al pensamiento filosófico y los mentores occidentales que buscan para esta empresa: son en lo fundamental antinaturalistas, con marcadas simpatías idealistas o vitalistas (posiciones éstas que no siempre es fácil distinguir la una de la otra); tienen una clara preferencia por los conceptos dinámicos y el pensamiento intuitivo, no rígidamente lógico y, en consecuencia, son por lo general condescendientes con la especulación metafísica. De allí su admiración por autores como Boutroux, Croce, James y, sobre todo, Bergson. Este último se convierte en el oráculo de los intelectuales de la época, como antes lo había sido Spencer. Ahora el bergsonismo, con su concepto de duración, de devenir concreto y cualitativo, es utilizado en todas las explicaciones y no sólo es acogido y exaltado por los sectores conservadores sino también por los liberales, e incluso por los marxistas, que comienzan a representar ya una corriente definida de pensamiento en Hispanoamérica.

Con el marxismo y otras orientaciones del pensamiento social vinculadas u opuestas a él, estamos en la etapa contemporánea de la filosofía hispanoamericana, que se extiende aproximadamente desde la tercera década de este siglo hasta nuestros días. Respecto al marxismo —y entrando a la consideración de las corrientes actuales— hay que decir que, aunque ha tenido importantes repercusiones políticas y sólo en los últimos años, con el establecimiento del régimen socialista en Cuba, informa toda la actividad intelectual y la cultura de un país, no es la más infuyente filosofía en las universidades, ni siquiera entre amplios sectores de escritores e intelectuales, aunque es sin duda, con la católica, la filosofía que más fuerte esfuerzo de vulgarización ha recibido. Aparte de la filosofía católica, especialmente la neotomista, favorecida por la iglesia en Hispanoamérica y generalmente concentrada en las universidades confesionales, otras corrientes deben ser mencionadas pues han marcado más el movimiento. Estas son, en primer término, la fenomenología, tanto en su versión husserliana original cuanto en sus derivaciones éticas, estéticas y ontológicas, tales como han sido desarrolladas, por ejemplo, por pensadores como Max Scheler,

Moritz Geiger, Alexander Pfaender y Nicolai Hartmann. Con la corriente fenomenológica se entronca el existencialismo de Heidegger que, como se sabe, estuvo vinculado inicialmente con Husserl, y el pensamiento existencial cristiano de Jaspers y el ateo de Sartre. Vista desde una perspectiva complementaria, la difusión de estas filosofías y de otras afines, como las de Eucken, Klages y Keiserling, que se produce sobre todo desde fines de la tercera década del siglo hasta los años de la segunda guerra mundial, representa la influencia del pensamiento germánico en Hispanoamérica, coetánea de la expansión política y económica de Alemania que concluyó con la hecatombe de la guerra. Sintomáticamente, en la segunda parte de la década del cuarenta comienza a penetrar y alcanza gran difusión la filosofía francesa, sobre todo la nueva de corte existencial representada por Sartre, así como por Camus, Marcel y Merleau Ponty. La penetración sartreana es facilitada por el empleo de la literatura como medio de expresión de ideas, lo cual hace accesibles, aunque parcialmente, los temas y problemas de la filosofía de la época a públicos más vastos que los estrictamente académicos. Análogo efecto han tenido las obras de Camus. Por otro lado, el existencialismo francés es un pensamiento directamente conectado, por principios doctrinarios y por vocación personal de sus creadores, con la problemática social y política. El intelectual comprometido —*engagé*—, de acuerdo a esta filosofía, es el paradigma del hombre de pensamiento y de letras. De allí que también encuentre acogida, pese a sus complicaciones técnicas como filosofía, entre los espíritus políticos y las mentalidades con predominante inquietud social. Esto no quiere decir que en los círculos académicos hispanoamericanos no haya penetrado asimismo el existencialismo francés, especialmente el de Sartre, aunque allí éste comparta el favor del público profesional con Merleau-Ponty y más frecuentemente con Heidegger, a quien se sigue reconociendo como el más grande teórico de la filosofía de la existencia.

Otros temas y problemas solicitan hoy la atención de quienes tienen seria inquietud filosófica, sobre todo en las universidades y otros centros de educación superior. La lógica, la epistemología y la investigación del lenguaje encuentran cada vez más cultivadores, los cuales, por la naturaleza de su interés teórico, son propensos a un enfoque más riguroso y frío, más técnico si se quiere, de los contenidos del conocimiento y reciben el influjo de círculos de pensamiento diferentes a los arriba mencionados. Se inserta aquí la influencia de corrientes como el positivismo-lógico, la escuela

analítica y lingüística o el idoncismo, vinculadas con los nombres de Bertrand Russell, Rudolf Carnap, Gaston Bachelard, Ferdinand Gonseth, G. E. Moore y Ludwig Wittengenstein. Este tipo de filosofía está creciendo notoriamente en importancia en Hispanoamérica durante los últimos años como consecuencia del desarrollo mundial de la ciencia y la técnica y también del predominio de la cultura angloamericana.

En el curso del proceso aquí reseñado, la filosofía ha alcanzado en Hispanoamérica un nivel de aceptación y de expansión muy considerable —aunque con un sentido muy especial, que debemos determinar. Cátedras y departamentos universitarios, sociedades y asociaciones de especialistas, revistas y libros, vinculaciones internacionales, que son manifestaciones todas de una actividad filosófica regular— según los criterios más comunes en nuestro tiempo —se dan ya prácticamente en todos las naciones de Hispanoamérica y determinan en mucho el carácter y la orientación de la actividad filosófica de nuestro tiempo. Lo que antes era un ejercicio eventual y un producto efímero, con resonancias muy limitadas, hoy es una actividad estable que cuenta con los medios sociales indispensables para asegurar su supervivencia y progreso y aumentar su penetración en la vida de la comunidad.

Pero justamente en la medida en que se ha logrado esta regularización (o *normalización*, como la llamaba Francisco Romero) del ejercicio filosófico, se ha suscitado un profundo interés por la evolución de nuestras ideas y por el sentido y alcance de nuestro pensamiento. Los estudios sistemáticos de historia de las ideas, las reseñas y balances de la filosofía en Hispanoamérica, sustentados en una metodología científica suficientemente probada, han surgido prácticamente y se han difundido e incrementado en las últimas décadas. Asimismo, se ha suscitado una muy seria y profunda discusión sobre el carácter y la posibilidad de la filosofía en Hispanoamérica. Ahora bien, esto significa que la altura de nuestro tiempo, como resultado de toda la historia anterior, de la que hoy sabemos mucho más que en el pasado, somos conscientes (quizá por primera vez plenamente conscientes) de los problemas que afectan a nuestro pensamiento o, por mejor decir, del problema radical de la autenticidad y la justificación de nuestro filosofar.

II

Siguiendo esta sugestiva vertiente del actual pensamiento hispanoamericano, preguntemos por la calidad y el alcance de los productos intelectuales del filosofar cuya evolución de más de cuatrocientos años hemos reseñado en apretada síntesis. Nuestro balance no puede menos de ser negativo, como lo ha sido el de prácticamente todos los historiadores e intérpretes de las ideas en Hispanoamérica. En efecto, no es posible extraer como resultado neto de este proceso una articulación de ideas, una dialéctica bien trabada de reflexiones y planteos, de conceptos y soluciones que se nutran de su circunstancia histórico-cultural. Por el contrario, lo que encontramos en todos los países de un modo muy semejante es una sucesión de doctrinas importadas, una procesión de sistemas que se mueve al ritmo de la inquietud europea o, en general, extranjera, casi un sucederse de modas intelectuales sin enraizamiento en nuestra vida espiritual y, por eso mismo, sin virtud fecundante. Así como el pensamiento colonial escolástico, según vimos, fue impuesto por los intereses de la metrópoli, así los sistemas que luego la reemplazaron, aunque acogidos por los hispanoamericanos —o mejor dicho, por la clase dirigente y los sectores intelectuales de nuestros países— de acuerdo a sus preferencias inmediatas y a las afinidades sentidas en el momento, obedecían a una lógica histórica que era extraña a la conciencia de nuestros pueblos, a su condición social y económica, y por eso fueron abandonados tan rápida y fácilmente como fueron acogidos. Reseñar el proceso de la filosofía hispanoamericana —pese a la acción de personalidades descollantes y bien intencionadas— es hacer el relato del paso de la filosofía occidental *por* nuestros países, la narración de la filosofía europea *en* la América hispánica, no es historiar una filosofía *propia* de Hispanoamérica. En nuestro proceso histórico hay los cartesianos, los krausistas, los spencerianos, los bergsonianos y otros *ismos* europeos más; sólo eso; no hay figuras creadoras que funden y alimenten una tradición propia *niismos* filosóficos nativos. Buscamos los aportes originales, la contribución en los planteos y en las soluciones, la respuesta filosófica de nuestros países al reto occidental —o al de otras culturas— y no lo encontramos o no encontramos nada sustantivo, digno de merecer una valoración histórica positiva. Nadie, creo, puede dar testimonio de su existencia si es pasablemente estricto en el juicio.

Las características que, según este balance, se ofrecen como más saltantes en el pensar hispanoamericano son las siguientes:

1. *Sentido imitativo de la reflexión.* Se piensa de acuerdo a moldes teóricos ya conformados, a los moldes del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes, escuelas, sistemas totalmente definidos en su contenido y orientación. Filosofar es adoptar un *ismo* extranjero preexistente, suscribir ciertas tesis adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época.

2. *Receptividad universal,* o sea, una disposición abierta e irrestricta a aceptar todo tipo de producto teórico procedente de las escuelas y tradiciones nacionales más diversas, con estilos y propósitos espirituales muy variados, siempre y cuando, ciertamente, hayan logrado una cierta fama, un perceptible ascendiente en algún país importante de Europa. Esta receptividad, que denuncia falta de sustancia en las ideas y en las convicciones, se ha tomado muchas veces como un virtud hispanoamericana.

He aquí otros dos rasgos vinculados estrechamente con los anteriores:

3. *Ausencia de una tendencia característica,* definitoria y de una proclividad conceptual, ideológica, capaz de fundar una tradición de pensamiento, de dibujar el perfil de una manera intelectual. Repárese en el sello "empirista" que tiene el pensamiento británico, perceptible incluso en la obra de sus idealistas especulativos. No hay base sólida para definir un estilo semejante en la filosofía hispanoamericana. Se habla a veces de una inclinación práctica, otras de una vena especulativa del hispanoamericano. Aparte de que estos dos rasgos se contradicen, sus manifestaciones —débiles y confusas— han desaparecido rápida y casi completamente cada vez que han prevaecido influencias de signo contrario. A menos que se quiera contar como carácter distintivo justamente la ausencia de definición y la bruma de las concepciones, lo que equivaldría justamente a confirmar la tesis.

4. *Ausencia correbativa de aportes originales,* de ideas y tesis nuevas, susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial. No hay un sistema filosófico de cepa hispanoamericana, una doctrina con significación en el conjunto del pensamiento universal y no hay tampoco reacciones polémicas a las afir-

maciones de nuestros pensadores, ni secuelas y efectos doctrinarios de ellas en otras filosofías, lo cual es una prueba adicional de la inexistencia de ideas y tesis propias. Las más relevantes figuras filosóficas de Hispanoamérica han sido expositores o profesores y, por más que en este campo su acción haya sido muy fecunda en el proceso educacional de nuestros países, no ha tenido efecto más allá de nuestro círculo cultural.

Veamos ahora otras características de índole ligeramente diferente, que complementan el cuadro que estamos trazando:

5. *Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual* entre los cultivadores de la filosofía. Es sintomático que, a lo largo de la historia de nuestra cultura, sus más lúcidos intérpretes se hayan planteado una y otra vez la cuestión de la existencia de un pensamiento filosófico propio y que, respondiéndola, como dijimos, casi unánimemente con una negación muy neta, hayan formulado proyectos para la construcción futura de tal pensamiento. Ahora bien, esta inquietud y esta reflexión no se dan o se dan rara vez en aquellos pueblos que han hecho aportes fundamentales al desarrollo de la filosofía y que, por decirlo así, está bien instalados en el territorio de la teoría filosófica y se mueven dentro de él como en un dominio propio. Los hispanoamericanos, en cambio, se han sentido aquí siempre en territorio ajeno, como quien hace incursiones furtivas y clandestinas, pues han tenido una viva conciencia de su carencia de originalidad especulativa.

6. *Ha existido permanentemente una gran distancia en Hispanoamérica entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad.* No hay manera de considerar nuestras filosofías como un pensamiento nacional, con sello diferencial, como se habla de una filosofía alemana, francesa, inglesa o griega y no es posible que la comunidad se reconozca en estas filosofías, justamente porque se trata de pensamientos transplantados, de productos espirituales expresivos de otros hombres y otras culturas, que una minoría refinada se esfuerza en entender y compartir. No negamos que hay un factor universal en la filosofía, ni pensamos que la filosofía tiene que ser popular, pero en el modo propio de una forma muy elaborada de creación intelectual, cuando es genuina, traduce la conciencia de una comunidad y encuentra en ella honda resonancia, especialmente a través de sus derivaciones éticas o políticas.

7. Señalemos, por último, el hecho importante de que *un mismo esquema de desarrollo histórico y una misma constelación de rasgos —bien que negativos— convienen a la actividad desplegada durante más de cuatro siglos por los hombres dedicados a la filosofía en una pluralidad de países*, muchas veces muy alejados física y socialmente unos de otros como es el caso de Hispanoamérica. Aparte de que permite un enjuiciamiento general del pensar hispanoamericano —sin descartar la existencia de casos especiales y de variantes regionales, resultado de influencias divergentes dentro del marco común—, este hecho muestra que para comprender el pensamiento de nuestros países es preciso atender a aquello que, como una realidad histórico-cultural básica, los liga por debajo de los enfrentamientos episódicos y de las separaciones políticas, casi siempre artificiales, de las naciones.

III

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* escribió Hegel: “La filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo.” En otra parte, confrontado con la existencia de sistemas que pretenden reproducir las doctrinas del pasado, o sea, hacer una suerte de traslado de un pensar a otro, formulaba esta tajante descalificación: “Estos intentos son simples traducciones, no creaciones originales; y el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad.” Con la cual el gran maestro de la historia de la filosofía ponía de relieve un hecho importantísimo en el dominio del pensamiento —que traduce un hecho más general de la existencia histórica—, a saber, que la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da el caso, según esto, de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mistificado.

Hasta qué punto una filosofía puede ser inauténtica se hará claro tratando de precisar la misión y sentido del pensamiento filosófico. Tal como nosotros la entendemos, una filosofía es muchas cosas, pero entre ellas no puede dejar de ser —y es, seguramente, a la postre siempre— la manifestación de la conciencia racional de una comunidad, la concepción que expresa el modo como ésta reacciona ante el conjunto de la realidad y el curso de la existen-

cia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en el que se encuentra instalada. Porque se refiere al conjunto de la realidad tiene que ver con lo esencial del hombre, con su compromiso vital. En esto se diferencia de la ciencia que no compromete al hombre total. Por otro lado, en cuanto es una conciencia racional, un intento de hacer inteligible el mundo y la vida, no se confunde con la fe religiosa que obra por sentimiento y sugestión. La filosofía tiene que ver así con la verdad total de la existencia racionalmente clarificada, lo que apela a la totalidad del ser personal humano y a su plena lucidez, dos formas de referirse a lo más propio de cada hombre.

Pero la filosofía puede ser inauténtica, según hemos visto. ¿Cómo ocurre esto? El hombre construye la imagen de sí mismo como individuo y como entidad social; es —para usar las palabras de Ortega— el novelista de sí. Pero puede serlo como un escritor original o como un plaguario, como alguien que se retrata a sí mismo, perfilando su idea genuina, o como alguien que se ilusiona sobre sí, “se hace ideas” sobre sí mismo y toma como imagen suya la de otro. Entonces, creyendo conocerse, se ignora. Una filosofía puede ser esta imagen ilusoria de sí, la representación mistificada de una comunidad, por la cual ésta “se hace ideas” —veras ideas— sobre sí misma y se pierde como conciencia veraz. Esto ocurre cuando la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse y que a veces son contrarias a los valores de las demás comunidades. Quien asume este pensamiento imitado cree verse expresado en él y de hecho se esfuerza por vivirlo como suyo, pero casi siempre no se encuentra en él. La ilusión y la inautenticidad que prevalecen en este caso se paga con la esterilidad, y la esterilidad, que denuncia una falla vital, es siempre un riesgo para la vida individual y colectiva.

Esta ilusión antropológica tiene no obstante un lado veraz. El hombre de la conciencia mistificada expresa por esta conciencia sus propios defectos y carencias. Si una comunidad adopta las ideas y valores ajenos, si no puede darles vida propia y potenciarlos, sino que los remeda en su carácter extraño, es porque en su ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales. Una representación ilusoria de sí no es posible sino en la medida en que no hay cumplimiento de sí, en la medida en que no se alcanza a vivir genuina-

mente, por lo menos en ciertos sectores muy importantes de la existencia histórica. En este punto es, pues, inexacto —aunque no falso— el negar veracidad a las filosofías inauténticas. Más exacto es decir que mienten sobre el ser que los asume, pero al mentir dan expresión a su defecto de ser. Fallan al no ofrecer la imagen de la propia realidad como debiera ser pero aciertan, sin proponérselo, como expresión de la falta de un ser pleno y original.

Cuando en ciencia social se hable de cultura, por exigencia de la exactitud y la objetividad científicas, se suele significar con este término un concepto único y neutral. Este uso, que por cierto ha permitido generalizar explicaciones y manipular empíricamente la vida social, es sin embargo insuficiente. Creo que esta ciencia está ya en condiciones de asumir como datos positivos y de elaborar teóricamente los hechos concernientes a la inautenticidad y la alienación de la sociedad y la cultura. El marxismo y el psicoanálisis, empíricamente controlados, pueden dar sugerencias muy valiosas a este respecto. Porque no me parece posible comprender la vida humana sin distinguir las carencias y las plenitudes históricas, las realizaciones y las alienaciones de las comunidades y los individuos que las integran, lo cual nos obliga a diversificar conceptos. A este respecto, creo que conviene manejar un concepto fuerte propio de *cultura* como la articulación orgánica de las manifestaciones originales y diferenciales de una comunidad —susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos—, reservando otros sentidos y otros conceptos, como los de modo de obrar, modo de proceder o manera de reaccionar para otros fenómenos paralelos. Estos conceptos, a diferencia del de cultura, serían aplicables a cualquier grupo social, incluso si éste no llega a la originalidad y madurez cultural en sentido propio. Es preciso entonces incluir en la terminología antropológica, al nivel social y cultural los conceptos de frustración, enajenación, autenticidad y mistificación, sin los cuales la múltiple variedad de la existencia histórica no puede comprenderse, como lo estamos comprobando en el caso de la filosofía hispanoamericana.

IV

En Hispanoamérica se observa un defecto de cultura. El pensamiento filosófico hispanoamericano —y con el todo otro pensamiento afín por sus propósitos explicativos— ofrece ese sello de negatividad a que nos hemos estado refiriendo al hablar de las filosofías

como conciencia ilusoria del propio ser. Por imitativa ha sido hasta hoy, a través de sus diversas etapas, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen superficial del mundo y de la vida. No ha obedecido en verdad a motivaciones sentidas por este hombre, sino a las metas y los intereses vitales de otros hombres. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana.

Como hemos señalado antes, hay consenso en los intérpretes del pensamiento y la cultura de Hispanoamérica sobre la existencia de un problema que afecta su sentido y función. La constatación de esta situación problemática en lo que toca a la filosofía ha sugerido varios intentos de explicación que conviene recordar y examinar, aunque sea en un apretado resumen.

1. Una primera reacción es la de valorar positivamente al pensamiento hispanoamericano tal como se nos da, soslayando sus aspectos negativos o interpretándolos —por un cierto método de sublimación— como formas originales, distintas del pensamiento filosófico regular, pero valiosas por sí mismas como creaciones espirituales. Se resalta, por ejemplo, el universalismo de nuestro pensar, que es el reverso optimista de la receptividad sin límites que hemos mencionado antes, o el practicismo, que encubre una debilidad de la reflexión teórica. Un cierto autoctonismo se da la mano aquí con una conciencia conformista para ver en la carencia o en la debilidad un modo original de filosofar, olvidando que nuestro pensamiento ha probado que no puede vivir sin el alimento exterior y que es incapaz de hacer sentir su personalidad —por ejemplo, provocando reacciones polémicas o determinando influencias que lo prolonguen y enriquezcan— en el curso del pensamiento mundial.

2. Aunque cercana a la anterior, una segunda actitud tiene signo más bien negativo. Quienes la adoptan reconocen que no hay una filosofía vigorosa y creadora en Hispanoamérica y explican este hecho apelando generalmente a causas étnicas. Se dice, vg., que esta situación es el efecto de nuestra mentalidad, que nuestra raza no tiene disposición filosófica, que la filosofía no armoniza con el genio de nuestro pueblo, mejor dotado para otras creaciones espirituales. La tesis supone generalmente la afirmación de que existe una vigorosa constelación de valores y productos cul-

turales genuinos, diferentes de los filosóficos, de lo cual, por cierto, no hay prueba. Esta opinión no resiste mucho la confrontación con hechos notorios que muestran que las carencias y la inautenticidad alcanzan a otros campos muy importantes y aun cubre el ámbito entero de la cultura.

3. Una tercera explicación apela a la juventud histórica cultural de nuestros pueblos. Se piensa que cuatrocientos años de evolución —sin contar el proceso de las civilizaciones anteriores— no son suficientes para aclimatar la filosofía y que cabe esperar un cambio sensible en este aspecto cuando la comunidad hispanoamericana logre la madurez que hoy le falta. Se olvida con esto que otros pueblos más “jóvenes” —para usar este concepto que, por cierto, no es muy claro antropológicamente— y con menos añeja tradición intelectual—como es patentemente el caso de los Estados Unidos si han logrado crear un pensamiento filosófico propio.

4. Acercándose a un planteo con mayor dosis de realismo histórico, aunque sin tocar los factores a mi juicio más decisivos, otra explicación apela a la precariedad de las condiciones institucionales y de los medios sociales necesarios para el desenvolvimiento y avance del genuino pensamiento teórico. En este caso se tiene sobre todo en mente la organización académica y profesional coordinada con el cultivo de la filosofía como especialidad universitaria y las múltiples ocupaciones o actividades profesionales de los pensadores hispanoamericanos. Lo cual permite esperar una evolución favorable en vista de que en nuestro tiempo se ha ganado ya una normalidad en el status académico de los estudios de filosofía. Hay en la base de esta explicación una idea muy limitada y parcial de las condiciones en las cuales prospera la filosofía. Se toma a ésta como una actividad estandarizada y se da por sentado que la atmósfera universitaria es algo así como el lugar natural del pensamiento. Fuera de que semejante idea lleva aparejado el riesgo de confundir a los filósofos creadores con los meros profesores de filosofía, se pasa por alto en ella el hecho muy significativo de que muchos de los más grandes pensadores no gozaron de las facilidades referidas, ni fueron —y más de una vez no quisieron ser— profesores universitarios. Piénsese en Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Hume, para no citar sino unos cuantos nombres famosos, que se dedicaron a muy otras actividades que el magisterio.

Si las explicaciones que he revisado son insuficientes o equivo-

cadras, como me parece que son, es preciso volver la mirada a otro tipo de causas y factores explicativos, más amplios y profundos, que operan en ese terreno de realidades fundamentales, gracias al que, como vimos, pese a las desconexiones y separaciones, se produce una coincidencia en sus caracteres y una evolución común del pensamiento filosófico en las naciones hispanoamericanas. Es preciso reconocer la necesidad de buscar en el modo de vivir de nuestros pueblos, como organismos sociales, como conjuntos histórico-culturales, los factores y causas capaces de dar cuenta del problema que nos ocupa. Una conciencia filosófica defectiva e ilusoria hace sospechar la existencia de un ser social defectivo e inauténtico, la carencia de una cultura en el sentido fuerte y propio del término antes definido. Este es el caso en Hispanoamérica.

V

Al comentar un libro mío sobre la historia de las ideas contemporáneas en el Perú, el joven historiador francés Jean Piel, parafraseando la famosa frase de Montesquieu, preguntaba: ¿Cómo se puede ser peruano? La pregunta vale igual para toda Hispanoamérica, porque hay un problema de autenticidad en el hombre de esta parte del mundo. Por cierto que, en el nivel de los simples hechos, de lo natural, la pregunta no ofrece dificultad y quizá no vale la pena de plantearla. Se puede ser cualquier cosa desde el momento que se es. Pero cuando se toma en cuenta todo lo que comporta un ser histórico como tal, todo lo que implica de aspiraciones y proyectos, de normas y valores, además de realidades naturales, entonces la cuestión adquiere pleno sentido y equivale a preguntar por la posibilidad y el destino de un existir inauténtico. Porque lo cierto es que los hispanoamericanos viven desde un ser pretendido, viven la pretensión de ser algo distinto de lo que son y podrían ser, viven alienados respecto a su propia realidad, que se ofrece como una instancia defectiva, con creencias múltiples, sin integración ni potencia espiritual.

De allí que en nuestras comunidades prevalezca la mistificación y la ficción. Muchas instituciones tienen signo distinto del que declaran, la mayoría de las ideas cobran un sentido diferente y las más de las veces opuesto al significado original que oficialmente poseen. Las más variadas formas de conducta y relaciones intersubjetivas, usos y costumbres coinciden en funcionar y estar motivadas de modo contrario a lo que pretendidamente les corresponden:

piénsese en la democracia hispanoamericana o en la libertad de empresa, en la justicia, en la religión, en la Universidad, en la moralidad, y se ven a qué inversión de ser apuntan mis consideraciones. En última instancia, vivimos en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia. En la cruda tierra de esta realidad histórica, la conducta imitativa da un producto deformado que se hace pasar por el modelo original. Este modelo opera como mito que nos impide reconocer nuestra situación y poner las bases de una genuina construcción de nosotros mismos. Semejante conciencia mistificada es la que, por ejemplo, nos lleva a definirnos como occidentales, latinos, modernos, demócratas o católicos, dando a entender en cada uno de estos casos —por obra de los mitos enmascaradores que tiene libre curso en nuestra conciencia colectiva— algo distinto de lo que en verdad existe.

Este uso de patrones extraños e inadecuados, de ideas y valores que no hacen juego con las realidades y reflejan un imagen parcial o falseada de nuestro modo de ser, es lo que en última instancia sanciona la filosofía hispanoamericana, y lo sanciona en un doble sentido, a causa de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra inquietud histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza, del pensar ajeno. La filosofía hispanoamericana sanciona la inautenticidad de nuestra cultura ofreciéndose en sus ideas y valores —cuya misión es iluminar la vida— como un producto que ignora la realidad y aliena el espíritu.

No es extraño que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mistificada. La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una cultura defectiva no puede sino ser una expresión artificial y sin sustancia, un pensar ajeno al cuerpo vivo de la historia, extraño al destino de los hombres de la comunidad en que se sustenta y alienante por principio.

VI

¿Dónde está la causa, el complejo determinante de esta condición de Hispanoamérica como conjunto y también de cada una de las naciones que forman parte de ella? Si nos percatamos de que esta condición no es exclusiva de los países hispanoamericanos sino que en mucho es similar a la de otras comunidades y conjuntos regiona-

les de naciones, todas las cuales pertenecen a lo que hoy se conviene en llamar el Tercer Mundo, se hará claro que para explicarla es indispensable utilizar el concepto de subdesarrollo, con el concepto correlativo de dominación. En efecto, los países subdesarrollados presentan una suma de características básicamente negativas que, de un modo o de otro, se vinculan con lazos de sujeción a otros centros de poder económico-políticos. Estos centros de poder —que dirigen de acuerdo a sus propios intereses el proceso de los países dependientes— están situados en las naciones desarrolladas, en las metrópolis o en las grandes potencias industriales. Y estas características negativas corresponden justamente a factores que, sin dificultad, dan cuenta de los fenómenos de una cultura como la Hispanoamericana. No es por azar que nuestros países estuvieron sujetos primero al poder español y que pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centros de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, sometidos a su control económico, imperio que heredaron, con una red de poder más eficaz y cercana, los Estados Unidos. Dependientes, de España, Inglaterra o los Estados Unidos, hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expresión— *de estas potencias y, consecuentemente, países con una cultura de dominación.*

Doy aquí los grandes rasgos de la condición y referencias globales al fenómeno del subdesarrollo y la dominación de Hispanoamérica y prefiero quedarme en este plano para llamar mejor la atención sobre el hecho básico de nuestra cultura. Se puede objetar, a no dudarlo, la simplicidad de la explicación. Creo que podría matizarse mucho sin variar el fondo de la tesis: pero temo que los árboles de la matización no nos dejen ver el bosque de la causa básica, temo que el pluralismo refinado de la explicación nos desvíe de la comprensión original. Por eso, insisto en que lo decisivo en nuestro caso hispanoamericano es el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, con los caracteres peculiares que permiten concretarlo como fenómeno histórico.

El efecto socio-cultural de este estado de cosas es esa sociedad mal formada y esa cultura defectiva, que la filosofía expresa. Recordemos que nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo, de acuerdo a los intereses de la corona y la iglesia españolas. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de élites oligárquicas refinadas, cuando no ha correspondido abiertamente a olas de influencia económico-política extranjera. En todos estos casos operan el subdesa-

rollo y la dominación. Por otro todo, los caracteres que señalamos al describir nuestro pensamiento no sólo no contrarían esta explicación por el subdesarrollo sino que se armonizan cabalmente con ella. Los países dominados viven hacia afuera, dependiendo en su existencia de las decisiones de las potencias dominantes que cubren todos los campos; este rasgo no es ajeno a la receptividad y al carácter imitativo de la filosofía —y no sólo de la filosofía— que es típico de Hispanoamérica. Como, por otro lado, a estos países les falta fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por la carencia de integración y organicidad en su sociedad que comporta el subdesarrollo, no hay un sello propio del pensamiento que neutralice esta receptividad y esta tendencia a la imitación, ni las producciones espirituales en conjunto puede lograr el vigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización. La distancia entre quienes practican la filosofía y la comunidad es en este caso —a diferencia de lo que ocurre normalmente entre el especialista y el público— el abismo entre las élites ilustradas que viven según un modelo exterior y las masas pauperizadas y analfabetas, encuadradas dentro del marco de tradiciones remotas y esclerosadas. Y la frustración se enraíza en la imposibilidad de vivir según los patrones culturales extranjeros y en la incapacidad simultánea de hacer fecunda en el pensamiento la vida de la comunidad. Esta situación es común, como hemos visto, a Hispanoamérica, justamente en la medida en que es común el subdesarrollo y, con él, la dependencia y la dominación.

VII

Nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura. ¿Tiene que serlo necesariamente, siempre? ¿No hay escape a esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad? Si la hay, porque el hombre, en ciertas circunstancias —no frecuentes ni previsibles— salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o dará frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones. Esto significa que aquella parte del hombre que se empuja sobre su circunstancia no podrá hacerlo con fer-

tilidad y de modo perdurable, sino en la medida en que el movimiento sea capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en ésta una mutación de conjunto. Si esto es válido para la sociedad y la cultura en general, lo es también para la filosofía, sin contar el hecho de que la filosofía, mejor que otras creaciones espirituales, por su condición de foco de la conciencia total del hombre, puede ser esa parte de la humanidad que se empine sobre sí y que supere la negatividad del presente hacia formas nuevas y superiores de realidad. Pero, para ello tendrá que poseer determinadas valencias susceptibles de conectar la teoría pensada con toda la realidad vivida y tendrá que operar de un modo tal que, por una utilización eficaz y prudente de los recursos históricos disponibles, produzca en las áreas adecuadas de la vida social las reacciones dialécticamente más fecundas. Hegel decía que el buho de Minerva levantadaba el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. No siempre es así; contra lo que pensaba Hegel, creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio del cambio histórico por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro.

La filosofía en Hispanoamérica tiene, pues, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la consume: convertirse en la conciencia lúcida de esa condición y en el pensamiento capaz de desencadenar el proceso superador de ella; ha de ser una reflexión *sobre* nuestro status antropológico y *desde* nuestro propio status negativo, con vistas a su cancelación. Por consiguiente, la filosofía hispanoamericana tiene ante sí —como posibilidad de su propia recuperación— una tarea destructiva—a la larga destructiva también de su entidad actual. Debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia desveladora de nuestra sujeción como pueblos y de nuestra depresión como hombres, una conciencia liberadora, en consecuencia, de las trabas que impiden nuestra expansión antropológica, que es también la expansión antropológica mundial. Debe ser, además, una conciencia crítica y analítica de las posibilidades y las exigencias de nuestra afirmación como humanidad. Todo lo cual demanda un pensamiento que desde el principio ponga de lado toda ilusión enmascaradora y busque, sumergiéndose en la substancia histórica de nuestra comunidad, las categorías y los valores que la expresen positivamente. Estas categorías y valores tienen que ser

justamente aquellos capaces de encontrar resonancia en el conjunto del mundo hispanoamericano y desencadenar, junto con otras fuerzas convergentes, un movimiento de transformación que cancele el subdesarrollo y la dominación.

Creo indispensable advertir que no estoy postulando la necesidad de una filosofía *práctica, aplicada o sociológica*, como más de una vez se ha propuesto como modelo del pensamiento hispanoamericano. Estoy convencido de que el carácter teórico estricto, la más alta exigencia reflexiva es indispensable en toda filosofía fecunda, y es preciso advertir, de paso, que la distribución de tareas en filosofía, recomendada algunas veces, inclusive por figuras próceres de nuestra cultura, según la cual la teoría correspondería a Europa y la aplicación a Hispanomérica, es una manera más de condenarnos a la dependencia y la sujeción. En filosofía, como en ciencia, sólo quien tiene la clave de la teoría puede hacer suyos los avances y los polvos de la civilización. Nuestra filosofía debe ser, entonces, teoría y a la vez aplicación, concebidas y ejecutadas a nuestro modo propio, de acuerdo a nuestras pautas y categorías, así como la ciencia que, pese a su neutralismo declarado, comporta, sobre todo en las disciplinas sociales, un ingrediente de interpretación y de ideología y debe ser elaborada por nosotros como teoría según nuestros propios patrones y aplicada de acuerdo a nuestros fines.

Por consiguiente, quienes sienten el llamado del pensamiento reflexivo en Hispanoamérica no pueden dispensarse de adquirir las técnicas desarrolladas por la filosofía en su larga historia, ni pueden dejar de lado todos aquellos conceptos capaces de servir como soporte de un teoría rigurosa. A costa seguramente de penosos esfuerzos deben hacer suyos todos estos productos, más difíciles de adquirir por ellos sin el respaldo de una sólida base cultural nacional. Pero todo el tiempo han de tener conciencia de su carácter provisional e instrumental y no tomarlos como modelos y contenidos que hay que imitar y repetir como absolutas, sino como herramientas que hay que utilizar en tanto no haya otras más eficaces y más adecuadas al descubrimiento y expresión de nuestra esencia antropológica.

Esta es la tarea que tenemos por delante. En ciertos casos será imposible cumplir cabalmente sus metas, pero hay que tender a ellas con la conciencia de que la dificultad aumenta cada día por la dinámica de la historia mundial. En el gran campo de la competencia internacional, son cada vez más agudas las diferencias que separan a los países subdesarrollados de los desarrollados, a los países

industriales de los países proletarios y es, por tanto, cada vez más fuerte y permanente la sujeción de las primeras a las segundas y más grave la enajenación del ser de las naciones dominadas, entre las cuales se cuentan las hispanoamericanas. Pero hay todavía posibilidad de liberación. En la medida en que la hay estamos obligados a optar por una línea de acción que materialice esa posibilidad. La filosofía tiene también delante esta opción de la que depende, además, su propia constitución como pensamiento auténtico.

PROYECTOS Y PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFIA EN MEXICO

Juan Mora Rubio

La filosofía mexicana del siglo xx parte de la crítica de la filosofía positivista que como en otros países de América Latina se había arraigado profundamente a partir de la segunda mitad del siglo xix. El humanista Justo Sierra, divulgador del pensamiento evolucionista de Spencer y cabeza visible de la corriente positivista, ofrecía en nombre de los ideólogos de esta tendencia la reelección al "tirano honrado", general Porfirio Díaz, y éste a su turno dejaba la dirección de la educación en manos de los sabios positivistas, y las finanzas públicas en las de la burguesía ascendente. No obstante, para la última reelección, Sierra no sólo no propuso la prórroga del estatu quo, sino que se encargó de abrir el debate crítico desde el propio gobierno, era Secretario de Instrucción Pública, contra la filosofía positivista, que era el pensamiento oficial de la dictadura porfirista.¹ Sin embargo, "la primera manifestación pública de la generación del centenario contra el positivismo fue la revista estudiantil *Savia Moderna* que apareció en 1906", al decir de Patrick Romanell, quien agrega: "Alfonso Reyes le da el mérito a Ricardo Gómez Robelo de haber iniciado el ataque. Más tarde Gómez Robelo, Alfonso Cravioto y Luis Castillo Ledón, los fundadores de *Savia Moderna*, se unieron al Ateneo."² Se refiere al Ateneo de la Juventud, fundado en la ciudad de México el 28 de octubre de 1909, y cuyo primer presidente fue

¹ Ver, Zea, Leopoldo, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, El Colegio de México, 1949, pp. 164, 365.

² Romanell, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana*. El Colegio de México, 1954, pp. 71-72.

Antonio Caso. Esta famosa asociación agrupó a muchos escritores, artistas y en general intelectuales en torno a la figura del dominicano Pedro Henríquez Ureña, que con paciente actitud socrática, se dio a la tarea de enseñar a toda una generación joven, las nuevas corrientes de la filosofía europea.³ Dice el mismo Henríquez Ureña:

“Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse. Entonces, nos lanzábamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James y a Croce.”⁴

El Ateneo de la Juventud consolidó su existencia y definió su actitud contra la filosofía positivista, credo oficial de la dictadura porfirista, en una serie de conferencias que en 1910, fueron pronunciadas por los más destacados miembros de la naciente organización. Fueron seis conferencias y en la última, *Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas*, pronunciada por José Vasconcelos, éste afirmó “que el sistema educativo implantado por Barreda era mejor que el sistema escolástico, y concedió que el fanatismo científico era más progresista y más de acuerdo con los tiempos que el fanatismo religioso. Pero añadió inmediatamente que el positivismo no supo comprender que el “sentimiento poético” es algo más que una etapa primitiva de la mente humana definitivamente superada por la ciencia.”⁵

Las anteriores afirmaciones son ya el proyecto del esteticismo antirracionalista que Vasconcelos había de desarrollar a partir de 1916, con la publicación del ensayo *Pitágoras* en la revista *Cuba*

³ Alfonso Reyes justamente supo ver en Pedro Henríquez Ureña al Sócrates que dirigía a toda una generación y en repetidas ocasiones destacó su importante labor.

⁴ Pedro Henríquez Ureña, citado por Alfonso Reyes, *Pasado inmediato* y otros ensayos, El Colegio de México, 1941, p. 47.

⁵ Romanell, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana*. El Colegio de México, 1954, p. 69.

Contemporánea, de La Habana; además, publicó en México el *Monismo Estético* en 1918 y *La Revulsión de la Energía* en 1924. Más tarde, libre de compromisos políticos por el fracaso electoral, Vasconcelos, había de concluir su pensamiento filosófico con el *Tratado de Metafísica*, 1929; la *Ética*, 1932; y la *Estética*, 1935.

La filosofía de este pensador es un ingenioso menurje en que se proyecta el pensamiento de Henri Bergson, mezclado con la filosofía platónica, el misticismo pagano de Plotino y algunos elementos del pensamiento indostánico. Sorprende en los escritos de Vasconcelos su talento fácil, su imaginación desbordada y la audacia de sus planteamientos, que a veces tocan con la temeridad. Su misticismo estético reaccionaba contra la formación positivista que recibió en la Escuela Nacional Preparatoria y era una forma de resistencia al régimen de Porfirio Díaz, desde los años en que el joven filósofo se adhirió a la corriente de Francisco I. Madero. Por lo demás, era una reacción contra el pensamiento laico que venía desde la época de la Reforma y que chocaba con el espíritu cristiano del pensador. Al cientificismo positivista había que oponer un misticismo irracionalista. Vasconcelos consideraba que el positivismo era una expresión del evolucionismo de Darwin proyectado en la obra de Herbert Spencer, y que a la postre era el justificativo político del imperialismo anglo-sajón. Si Inglaterra y los Estados Unidos de América dominaban y aniquilaban pueblos, la imposición del blanco sobre las gentes de color, encontraban justificativo suficiente en la filosofía positivista que no podía transponer el umbral del empirismo. A ese pensamiento material y pragmático había que oponer precisamente una filosofía no racionalista que se sustentara sobre un misticismo irracional que consiguiera no ya el triunfo de la técnica y el progreso, sino la afirmación del espíritu que se encontraba en los pueblos mestizos de nuestro continente. Así, afirma, Vasconcelos: "Los días de los blancos, los vencedores de hoy están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar al mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un periodo nuevo, el periodo de la fusión y la mezcla de todos los pueblos." Abelardo Villegas, agrega: "La ciencia y la técnica han producido la mecanización y gracias a ésta los hombres se han aproximado unos a otros preparando el tercer estado. Puede notarse ahora con toda claridad que así como el conocimiento completo y, por tanto, la plenitud de la vida, se caracteriza por la síntesis de la totalidad de lo dado, el

fin último de la historia consiste en la síntesis de la totalidad de los pueblos y las culturas que constituirá la plenitud de la historia.”⁶

A la creciente expansión del poderío de los Estados Unidos de Norteamérica, ayudado por la filosofía pragmática y utilitarista, había que oponer un ideal moral inspirado en el renunciamiento cristiano. Frente a una civilización rica en beneficios tecnológicos, consecuencia de una ciencia experimental orientada por la razón, había que levantar el monumento irracional y místico del destino providencial de nuestros pueblos. Frente a C. S. Peirce, William James y John Dewey había que oponer un misticismo cuya forma culminante limita con el misticismo católico. Los más destacados miembros del Ateneo pugnaban contra el positivismo no precisamente para superarlo, sino para reemplazarlo por una sensibilidad religiosa. Caso y Vasconcelos, entre otros, fueron conscientes de su tendencia para recuperar el viejo hilo de la religiosidad opacada por la gestión de Benito Juárez y la nueva constitución que entró en vigencia en 1867.⁷

Al atacar al positivismo, filosofía oficial del gobierno desde la época de la Reforma, el Ateneo, asumía una postura contra el gobierno pero que no coincidía con los fines populares del movimiento surgido en 1910, ni con los intereses de la revolución política que encabezaba Francisco I. Madero, ni mucho menos con los de la revolución social que acaudillaban Emiliano Zapata y los movimiento agraristas. Por otra parte, no todos los miembros del Ateneo estuvieron contra el régimen de Porfirio Díaz, basta recordar la actitud de Antonio Caso.

Los miembros del Ateneo volvieron a introducir, desde la academia la religiosidad puesta en entredicho por los positivistas, reelaborando con las obras de Bergson, Boutroux y otros, nuevas

⁶ Villegas, A.: *La filosofía de lo mexicano*, UNAM, México, 1979, 2a. Ed., p. 93.

⁷ Basta leer las páginas emocionadas de la autobiografía de Vasconcelos para entender la oposición entre el pragmatismo americano y su cristianismo. Por lo demás, afirma: “Media nación sacrificada y millones de mexicanos suplantados por el extranjero en su propio territorio, tal era el resultado del gobierno militarista de los Guerrero y los Santa-Anna y los Porfirio Díaz. Con todo llegaba el 15 de septiembre y a gritar, junto con los yankees, mueras al pasado y vivas a la América de Benito Juárez, agente al fin y al cabo de la penetración sajona.” (El subrayado es nuestro). Vasconcelos, José: *Ulises Criollo*, México, Editorial Jus, S. A., 1964, 12a. edición, p. 36.

formas de catolicismo que lo presentaban como algo en apariencia renovado. Cabe anotar, sin embargo, que sus críticas contra el positivismo no desbordaron el medio reducido del círculo académico y no lograron afectar la conciencia general de la nación, ni menos aún influir en las instituciones políticas, no obstante que José Vasconcelos llegó a desempeñar la Secretaría de Educación Pública y que siempre identificó al positivismo con el imperialismo norteamericano. Esta lucha se libró en un terreno estrictamente universitario y muchas formas del viejo positivismo reaparecieron como fundamento importante en los mismos revolucionarios que ocuparon puestos destacados en los gobiernos que surgieron después de 1910. Arnaldo Córdoba anota este fenómeno cuando dice:

“La revolución tomó algunas ideas importantes del antiguo régimen, entre las que destacan la de un estado de gobierno fuerte y la de un desarrollo material del país concebido en términos de simple crecimiento económico. La labor de estos intelectuales permitió, además, que *la Revolución se apropiara del positivismo y lo convirtiera en su propia concepción del mundo y de la historia y en el método a través del cual se fueron formulando las soluciones típicas de los revolucionarios mexicanos a los problemas del país*. El mismo modo como se dio la Revolución después de la muerte de Madero, inaugurando una política de masas en ausencia de un juego político democrático, que había estado en el origen de la política de masas europea y estadounidense, facilitó la adopción del positivismo en el proceso de creación de la ideología revolucionaria.”⁸

Pese a lo anterior, los ateneístas, propiciaron una renovación filosófica que había de dar mejores frutos en la generación si-

⁸ Córdoba, Arnaldo: “La filosofía de la revolución mexicana”, *La filosofía actual en América Latina*, Ed. Grijalbo, 1976, p. 45 (el subrayado es nuestro). Igualmente afirma: “Ciertamente, la revolución no creó una filosofía, pero se *apropió* de una y esto lo hizo a través de los sectores intelectuales que se adhirieron al movimiento revolucionario. Esa fue la tarea que correspondió a hombres como Andrés Molina Enríquez, Luis Cabrera, Pastor Rouaix, Salvador Alvarado, Antonio Manero, José Diego Fernández, José Covarrubias, Fernando González Roa, Roque Estrada, Félix F. Palavicini, Carlos Trejo Lerdo de Tejada, los más importantes de los diputados al Congreso Constituyente (Machorro Narváez, Jara Múgica), para no mencionar sino algunos de ellos *Ibid.*, p. 44 y 45.

guiente, a la cual perteneció Samuel Ramos. Dirigieron sus dardos contra el positivismo encarnado en la dictadura porfiriana ayudando indirectamente al movimiento revolucionario, pero no supieron comprender la importancia que tuvo esta filosofía en la estructuración de un nuevo orden, medio siglo atrás, como complemento necesario al movimiento de independencia con las leyes de reforma. Su limitación radica en que Caso y Vasconcelos despreciaban el positivismo porque se encarnaba en lo particular histórico y ellos buscaban elaborar una filosofía deslindada de la realidad objetiva y que afectara a regiones metafísicas donde brillaran la *caridad cristiana* o el *espíritu* que sintetiza nuestra raza. Este prejuicio metafísico no les permitió comprender la verdad de nuestra historia.

Hispanoamérica consigue su separación política de España a partir de 1810, aprovechando la ocupación de este último país por parte de Francia. Fue una independencia criolla en la que las clases dirigentes tradicionales continuaron ejerciendo el poder no ya en nombre del lejano y desconocido monarca, sino por el derecho que les otorgaba la República. A pesar de la independencia, las nuevas naciones americanas continuaron utilizando las instituciones, sistemas e ideologías que la derrotada monarquía les legó. Solamente el pensamiento positivista que surgía como una nueva y salvadora ciencia, pero que ante todo cumplía un papel eminentemente político y de reordenamiento de la sociedad después del desorden dejado por las guerras napoleónicas, le brindaba a las jóvenes excolonias, la posibilidad de encontrar un nuevo concepto jurídico, un nuevo ideal educativo, una ciencia hasta entonces no arraigada en América, una filosofía práctica y la posibilidad de enfrentar el problema de la iglesia y el estado con la separación de poderes. Eran tan manifiestas estas necesidades en América que cuando el positivismo comenzó a sentirse, encontró un terreno fértil abonado por un positivismo latente que las propias necesidades americanas habían hecho surgir.⁹

⁹ El gran pensador mexicano José María Luis Mora, no obstante su manifiesta posición utilitarista ha sido considerado justamente en México, como un pensador del positivismo latente. Igualmente, refiriéndose al caso Argentino, Hugo Rodríguez Alcalá, dice: "Así, independientemente de las meditaciones de los Comte, los Mill y los Spencer, pudo surgir a orillas del Plata, ... el positivismo vernáculo argentino que Romero distingue del positivismo europeo, incorporado a su país a fines del siglo XIX". Rodríguez Alcalá, Hugo; *Misión y pensamiento de Francisco Romero*, UNAM, 1959, p. 16.

El positivismo del siglo XIX debía ser superado a partir de una crítica profunda que supiera despojar al pensamiento mexicano de todo lo superficial y anacrónico que mostraba esta doctrina; pero debía analizar con objetividad los aportes que habían permitido pasos tan importantes como las leyes de Reforma, la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria (obra de Gabino Barreda) en la que se aplicó el principio de la educación laica, la formulación del Derecho Civil que don Andrés Bello había proyectado desde Chile sobre la mayoría de las naciones latinoamericanas y la separación de la iglesia y el estado en México, Argentina y Colombia, por ejemplo.¹⁰

La crítica contra las tendencias positivistas hecha por José Vasconcelos no atendía a circunstancias históricas reales de México, sino que recaía sobre el carácter racionalista y sobre el proyectado modelo de la ciencia, que por lo demás no se había desarrollado en México, para resaltar la importancia de un irracionalismo sentimental estético que no implicaba un paso adelante y que más bien actualizaba las tesis del uruguayo José Enrique Rodó.

Como anotamos, las críticas de Vasconcelos no tuvieron mayores consecuencias sobre el estado y la Revolución preservó el legado político de la Reforma que se proyecta hasta nuestros días.¹¹

El positivismo llegó tardíamente a nuestro continente cuando sus fulgores se habían opacado en Europa, pero tuvo consecuencias favorables en la vida política. El irracionalismo de Vasconcelos arribó cuando en el viejo continente, como dice Lukács, "este irracionalismo fue considerado como insuficiente por parte de la extrema reacción, ya antes de la primera Guerra Mundial, como lo demuestra la oposición de derecha contra Croce por parte de Papini y otros."¹² Por lo demás, el irracionalismo no correspondía a nin-

¹⁰ Andrés Bello, aparte de su importante obra literaria y de sus trabajos de gramática castellana, se ocupó de problemas de filosofía y derecho. Su prolongada permanencia en Londres entre 1810 y 1829 y sus estudios posteriores en Chile, cuando era rector de la Universidad que él mismo fundó, lo familiarizaron con el pensamiento positivista. En estas materias escribió: *Principios del derecho de gentes*, 1832; *Filosofía del entendimiento*, 1843; y *Principios del derecho internacional*, 1847. Además redactó el Código Civil chileno.

¹¹ Infortunadamente no ocurrió lo mismo en Colombia donde las leyes reformistas del gobierno de José Hilario López fueron anuladas por el presidente Rafael Núñez, con la constitución de 1886.

¹² Lukacs, Georg: *El asalto a la razón*, FCE, México, 1959, p. 17.

guna perspectiva hispanoamericana, sino simplemente daba a conocer nuevos filósofos y nuevas tendencias que en Europa estaban profundamente vinculadas con las luchas políticas de este tiempo.¹³

José Vasconcelos no abrió una senda para la filosofía mexicana y más bien su renombre lo derivó de su temperamento apasionado y de su personalidad atrayente. Su irracionalismo estético no conducía a nada mejor que su anacrónica idea de la raza americana, la raza cósmica, que obviamente no podía constituirse en un planteamiento serio. Por lo demás, como lo afirma Fernando Salmerón, comentando su *indología* que es una ampliación de *La raza cósmica*: "La idea de raza y el tono de universalidad que expresamente se opone a los conceptos usuales de patria, además de la afirmación de la unidad espiritual de la raza hispánica en América y en España, constituyen el motivo central del libro en que Vasconcelos acumula datos históricos y noticias científicas de toda índole, *generalizaciones arbitrarias apoyadas en un formidable desconocimiento* de las realidades sociales y culturales de hispanoamérica".¹⁴ Como justamente se ha afirmado, José Vasconcelos es la historia de una triple frustración: al filósofo que existió en ciernes lo malogró el escritor; al escritor apasionado y sensitivo lo frustró el político; y al político lo derrotó la adversidad y la falta de sentido de la realidad.¹⁵

La verdadera personalidad filosófica del Ateneo de la Juventud fue Antonio Caso. Reyes, profundamente preocupado por las culturas clásicas, no tocó temas de filosofía sino de una manera tangencial y más bien desde la literatura en la que fue un gran maestro. La obra de Caso sí dejó huella en la formación del pensamiento mexicano del siglo xx, no sólo por su ininterrumpida labor de mu-

¹³ Dice Lukacs, comentando la significación ideológica del irracionalismo en Francia: "Como hemos visto, con su creación de mitos decididamente irracionalista, Bergson salta por encima de esta orientación, endereza sus ataques ideológicamente, contra la objetividad y la racionalidad, contra los postulados de la razón (otra vieja tradición francesa) y precoriza una concepción irracionalista del mundo. Con lo cual da a los críticos de la vida capitalista en el campo de la derecha, de la reacción, que venían manteniéndose activos desde hacía largos años, una base filosófica, la apariencia de una consonancia con los más recientes resultados de las ciencias naturales." *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ Salmerón, Fernando: "Los filósofos mexicanos del siglo xx", *Estudios de la historia de la filosofía en México*, Coordinadora de Humanidades UNAM, México, 1963, p. 286. (El subrayado es nuestro).

¹⁵ Reyes Nevares, Salvador, "Panorama de la literatura mexicana".

chos años en la Escuela de Filosofía de la Universidad de México, que él mismo fundó, sino por sus múltiples publicaciones y artículos sobre las más diversas cuestiones. Con frecuencia se escucha el reproche contra el fundador de la Escuela de Filosofía y Letras, de su manifiesto eclecticismo, pero éste sirvió grandemente en un ambiente donde eran desconocidas las corrientes del pensamiento de los filósofos clásicos y contemporáneos. Con igual rigor enseñaba a Platón, Kant, Hegel o la fenomenología de Edmund Husserl. Caso, continuó la labor didáctica iniciada por Henríquez Ureña, que había de preparar a los pensadores ya definidos de las generaciones siguientes.¹⁶ Aunque Caso estructura con sus escritos una filosofía coherente,¹⁷ el dualismo cristiano, desde la cátedra supo abordar los más diversos temas con objetividad e imparcialidad, creando la estructura de información indispensable sobre la cual se había de construir la filosofía de las primeras décadas de nuestro siglo. Corresponde a Antonio Caso, por otro lado, la inquietud de buscar valores auténticamente mexicanos para desentrañar las condiciones de la vida económica y social y su reflejo en las manifestaciones artísticas y jurídicas.¹⁸ Tal vez, esta circunstancia lo llevó a afirmar su cristianismo como elemento mexicano, dada la aceptación de la tradición hispánica. Su generación, con Alfonso Reyes a la cabeza, justamente, proponía dejar de lado la vieja disputa con España y recibir los valores del idioma y de su cultura con espíritu crítico. Por razones políticas no se podía arrojar por la borda la creación literaria de los Siglos de Oro. Pero aunque la mezcla de cristianismo hispánico con el pensamiento de Boutroux y Bergson no dejaban en claro los elementos vernáculos mexicanos, a los menos, Caso, presentía la necesidad de hacer una filosofía desde las condiciones específicas de México; fue a partir de estas reflexiones como se desarrolló el pensamiento de la nueva generación. A Caso le cupo, entonces, el mérito de darle paso a una posible filosofía latinoamericana, aunque Justo Sierra, un poco antes, considerara la necesidad de una filosofía de lo mexicano, y Vasconcelos, como queda dicho, propusiera el frustrado proyecto de filosofía latinoamericana.

¹⁶ Gaos, José, "El sistema de Caso" *Filosofía mexicana de nuestros días*.

¹⁷ Gaos, José, en el trabajo citado, presenta al pensamiento de Caso como un sistema completo de filosofía. *Ibid.*

¹⁸ Desde hace 25 años, Leopoldo Zea, anotó el mexicanismo de Caso en la *Filosofía en México*, Libro Mex., México, 1955, pp. 67-8.

La nueva filosofía mexicana surgió en la década de los 20 con la generación de los "Contemporáneos", llamada así porque se agrupó en torno de la revista del mismo nombre publicada entre 1928-31, a la cabeza de la cual brillaba el talento filosófico de Samuel Ramos. Fue una generación que dedicó más tiempo a los quehaceres literarios donde alcanzó importantes proyecciones. Surgió con espíritu universal en oposición al desmedido mexicanismo, secuela de la Revolución de 1910, que mostraban las obras anteriores de Mariano Azuela y Martín Luis Guzmán en la narrativa, Diego Rivera y José Clemente Orozco en la pintura y Ramón López Velarde en la poesía.¹⁹ La Revolución, aparte de sus proyecciones económicas y políticas, puso de presente los valores vernáculos, auténticamente mexicanos y desplazó la atención no sólo a las viejas tradiciones populares, sino a la provincia y al hombre del campo, donde se encontraban los destellos de la vida cotidiana que habían sido omitidos durante el largo periodo de Porfirio Díaz por el ascendrado influjo de la cultura francesa. Samuel Ramos, aunque cronológicamente pertenece a esta generación y participó en la Revista Contemporáneos, que les dio su nombre, está más cerca de la cultura de la revolución de la generación anterior y de la búsqueda del espíritu auténticamente nacional. Supo, sin embargo, descubrir lo mexicano a partir de las grandes proyecciones del pensamiento universal. "Poco tiempo después Ramos se separó del grupo", dice Fernando Salmerón, "confundido en un movimiento mayor y más heterogéneo en que escritores de diferentes generaciones y especialidades intelectuales se dieron a la tarea de estudiar la realidad mexicana desde todos los ángulos. La Revolución había dejado a flor de tierra una realidad que los maestros del Ateneo no conocieron al comienzo de su carrera. En cambio, las generaciones posteriores habían de tenerla como punto de partida".²⁰ Samuel Ramos se formó en el ambiente positivista desde sus primeros estudios en el Colegio de San Nicolás de Hi-

¹⁹ Pertenecen a esta generación entre otros: Jaime Torres Bodet, Bernardo Ortiz de Montellano —fundador de la revista, Octavio G. Barreda, José Gorostiza, Enrique González Rojo, Gilberto Owen, Salvador Novo, Xavier Villaurrutia y Jorge Cuesta. Más tarde se asociaron Carlos Pellicer y Elías Nandino. Desde el campo de la filosofía participaron José Romano Muñoz, Adolfo Menéndez Samará y Samuel Ramos.

²⁰ Salmerón, Fernando, "Los filósofos mexicanos del siglo xx", *Estudios de la historia de la filosofía en México*, Coordinadora de Humanidades, UNAM, México, 1963, p. 312.

dalgo en Morelia. Años más tarde se incorporó a los cursos de filosofía de Antonio Caso en la Ciudad de México. Allí, conoció a José Vasconcelos quién le proporcionó un trabajo en la Secretaría de Educación. Atento a las enseñanzas de Caso, sin embargo, en 1927 rompió con su maestro con tres artículos en la revista *Ulises*, publicación que antecedió a *Contemporáneos*, en los que atacó el antiintelectualismo de Caso y su inspiración en el pensamiento de Bergson. A partir de este momento siguió su propio y personal camino que había de culminar con la publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934, donde marcó un sendero fecundo para la investigación de un sector muy determinado e importante de la investigación filosófica en México.

La filosofía por estos años sufrió un cambio substancial debido a circunstancias diversas que permitieron dejar sentir el influjo de nuevas y muy importantes tendencias del pensamiento universal. Por un lado se proyectó en México, como en el resto de América Latina, la influencia del pensamiento alemán por la difusión hecha por José Ortega y Gasset en la Revista de Occidente de la obra de grandes pensadores que como Dilthey, Max Scheller y Nicolai Hartmann, traían un punto nuevo para la discusión filosófica. Por otro lado, el hecho de que Antonio Caso hubiera difundido el pensamiento de Husserl desde su cátedra en la Universidad de México y en numerosos trabajos escritos, y que hubiera pensado en el ocaso de su carrera en la necesidad de encontrar un punto de vista mexicano para la investigación filosófica, aunado con el pensamiento perspectivista de la filosofía raciovitalista de Ortega y Gasset, refrescaron saludablemente la atmósfera en México, hasta entonces limitada al pensamiento que llegaba de Francia. No fue Ramos ajeno a la concepción historicista de Dilthey ni a la filosofía perspectivista de Ortega y Gasset. *En su Historia de la filosofía en México*, pone en claro su pensamiento sobre el particular y hace un reconocimiento al sentido de la influencia operada por la filosofía del maestro español: "Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el antiintelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos, las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la razón vital".

“Por otra parte, a causa de la Revolución, se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos, desde el Ministerio de Educación había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se emprendían en esta dirección. Entre tanto, la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal de nacionalismo, porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y del tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional”.²¹

Sin lugar a dudas, Ramos es uno de los pensadores más importantes de México durante el siglo xx. Su trabajo, por las circunstancias en que surgió —el nacionalismo dejado por la Revolución y la búsqueda de los valores vernáculos— y por las influencias que asimiló, principalmente la perspectivista de Ortega, la historicista de Dilthey y la psicoanalítica de Adler, lo empuja a hacer una sociología de la filosofía, y una historia social de las ideas, más bien que una obra especulativa. En Ramos la filosofía adquiere un significado práctico; deja de ser una disciplina escindida de la realidad, que muestra cada vez más que su ejercicio no sirve simplemente para saciar la curiosidad del pensador, sino que tiene forzosamente un sesgo de funcionalidad que pretende satisfacer las urgencias de su sociedad y de su tiempo. Ramos supo mirar desde las obras de Husserl, Hartmann, Scheller, Dilthey, Heidegger y Ortega, por la lupa indiscreta que le permitía recuperar el México perdido en el amanecer sombrío de la conquista.

La filosofía de Ramos está contenida en varios escritos²² en los que plantea una antropología filosófica basada en la libertad

²¹ Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, 1943, p. 149.

²² Las principales obras de Samuel Ramos son: *Hipótesis*, 1928; *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934; *Más allá de la moral de*

y la afirmación de la personalidad contra una civilización que contradice su destino. Esta personalidad no es algo dado sino en constante elaboración, que se realiza a cada paso. A partir del "perspectivismo" de Ortega, busca las circunstancias y las características del hombre mexicano. Este debe vivir su propio mundo y adoptar una "cultura viviente". Piensa, que "la psicología del mexicano es resultante de las reacciones para ocultar un sentimiento de inferioridad ... Imita en su país las formas de la civilización europea, para sentir que su valor es igual al del hombre europeo y formar dentro de sus ciudades un grupo privilegiado que se considera superior a todos aquellos mexicanos que viven fuera de la civilización".²³ y propone; "Nosotros trataremos de definir el perfil de la cultura que pueda aparecer en México dada una cierta constitución orgánica de la sociedad y del hombre, producto de una historia peculiar".²⁴ Esta imitación de formas europeas para sentir que su valor es igual al de aquel, incluye, según Ramos, al pensamiento marxista en México, sin analizar las raíces sociales que estaban en su base. No veía desde su gabinete filosófico que al lado de cierto marxismo teórico, bastante débil por lo demás, surgía una praxis política representada por la acción de los partidos de esta tendencia como el PCM. y el PPS., entre otros, que fueron fundados en esa época y aunque por las condiciones específicas de la política mexicana no lograron desenvolverse, constituyeron un cambio específico para el pensamiento mexicano. Ramos no comprendía bien la perspectiva social y nacional que el marxismo ofrecía y creía que era un caso de imitación tan aberrante como el ocurrido en el pasado con el positivismo.²⁵ Es cierto que por razones históricas, por falta de desarrollo teórico, por la imposibilidad de penetrar las masas trabajadoras desorientadas por el espectro de la Revolución y por la acción perniciosa de la política estalinista en el medio mexicano, los partidos como el comunista mexicano no aportaron soluciones nacionales, pero constituyeron un intento que

Kant, 1938; *Hacia un nuevo humanismo*, 1940; *Veinte años de educación en México*, 1941; *Historia de la filosofía en México*, 1943; *Filosofía de la vida artística*, 1950; *El problema del apriori y la experiencia*, 1955; *Estudio de estética*, 1963.

²³ Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe, 1951, p. 53.

²⁴ *Ibid.*, p. 90.

²⁵ Ver, Ramos, Samuel, *Veinte años de educación en México*, 1941. Además, Villegas, Abelardo en *La filosofía de lo mexicano*, UNAM, 1960,

abría el camino para un pensamiento que se alimentara de la praxis política. A pesar de lo anterior, la reflexión de Ramos propicia que los mexicanos y latinoamericanos en general, busquen el hilo perdido de su propio ser. Su trabajo confirmó la saludable dirección que la Revolución le marcó a la cultura mexicana en todos los campos de la creación a partir de 1910. El sendero que la meditación de Ramos le señaló al pensamiento mexicano ha continuado proyectándose hasta nuestros días no sólo en la filosofía sino en la crítica literaria, artística, histórica y psicológica.²⁶ La obra del maestro mexicano vino a recibir una amplia confirmación con los trabajos de los pensadores trasterados españoles que el golpe de la militarada franquista dispersó sobre América.

A México vino un selecto grupo de intelectuales de la península española a partir de 1938, durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas. Ellos refrescaron e impulsaron notablemente la cultura en general y la filosofía en particular.

Numerosa y bien preparada fue la emigración española a raíz de la guerra civil. Se ocuparon de los más diversos aspectos de la cultura. Eran discípulos de Ortega y en menor grado de Miguel Unamuno y se habían formado con la influencia del pensamiento alemán, no sólo por la acción divulgadora de la Revista de Occidente, sino por el benéfico influjo que el Krausismo dejó en España. Esta tendencia originada en un filósofo menor, Christian Friedrich Krause, fue llevada a la península por Julián Sáenz del Río y divulgada ejemplarmente por la acción pedagógica de don Francisco Giner de los Ríos.²⁷ Este último, fundó en Madrid en

p. 134, siguiendo este prejuicio llega a afirmar que "la influencia positivista transformada en materialismo dialéctico e histórico no dejó de estar presente en la cultura mexicana", sin comprender la enorme diferencia que existe en estas dos filosofías.

²⁶ Leopoldo Zea ha publicado una voluminosa obra que continúa la dirección iniciada por Samuel Ramos, profundizando en los aspectos histórico-culturales. Edmundo O'Gorman en *Fundamentos de la historia de América*, 1942, y en otros trabajos vuelve sobre la cuestión. Octavio Paz escribió el *Laberinto de la soledad*, 1950, y *Postdata*, 1970, Santiago Ramírez desde el campo psicoanalítico publicó *La psicología del hombre mexicano* y otros investigadores de psicología han vuelto repetidamente sobre el tema. Finalmente, Justino Fernández en su *Rufino Tamayo*, 1948, sostiene que la pintura mural mexicana tiene como características su "consciente historicismo".

²⁷ Ver, Xirau, Joaquín. "Julián Sáenz del Río y el Krausismo español", Cuadernos Americanos, No. 4 (1944), 55-71. Además J. López Morillas, *El Krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, México, 1956.

1876, la institución Libre de Enseñanza que desbrozó el camino para que surgiera la Generación del 98 y una filosofía que por fin abandonaba los modos anacrónicos del escolasticismo tardío. Giner de los Ríos y el Instituto Libre de Enseñanza consiguieron más para el arraigo de un pensamiento liberal y tolerante en España, que Feijoo, Melchor Gaspar de Jovellanos y el resto de los ilustrados peninsulares y aún que toda la generación romántica. A partir de esta época se perfilan dos Españas: una monástica, conservadora y cerrada a los cambios y otra liberal, tolerante, abierta a lo nuevo y dispuesta al progreso. Y esa segunda fue la que llegó a América con la emigración española. Entre la brillante nómina de pensadores que vinieron a México debemos destacar a Joaquín Xirau, José Gaos, Juan David García Bacca (éste posteriormente se estableció en Venezuela), Eugenio Imaz, José Medina Echeverría, Luis Recaséns Siches, Juan Roura-Parella y Eduardo Nicol. Los maestros más formados eran Joaquín Xirau, desaparecido prematuramente y José Gaos que dejó una profunda huella en los numerosos filósofos que formó a lo largo de una vida dedicada a la enseñanza. Este maestro español, además de procurar una amplia información, inculcó a los mexicanos la pasión por el rigor, por la observación de principios metódicos, por la precisión en la selección de fuentes bibliográficas, que convirtieron a la filosofía en una actividad ejemplarmente profesional. Por un lado, le cupo a Gaos el honor de fundar una filosofía que ya no era ejercicio para aficionados; por el otro, con su excesivo rigor, frustró a algunos talentos que espantados abortaron la pluma; el culto a la precisión se transformó en inseguridad: era el elevado precio que exigía el profesionalismo.

Si Gaos y la emigración española tuvieron buena parte en la hondura y el cuidado que mostró la filosofía a partir de 1940, debe anotarse que algunos jóvenes mexicanos habían viajado a hacer estudios filosóficos en Europa. Francisco Larroyo y Eduardo García Máynez, para citar sólo dos nombres, viajaron a Alemania donde vivieron de cerca la disciplina filosófica. Además, el mismo Samuel Ramos asistió entre 1928 y 1929 a los cursos impartidos en la Sorbona de París por Georges Gurvitch sobre filosofía alemana.²⁸

²⁸ Estos cursos fueron traducidos al español y publicados con el título de *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*.

Se podría decir que en la filosofía mexicana del siglo xx, la generación del Ateneo se desarrolló desde el centenario hasta 1925, y que la siguiente de Samuel Ramos, lo hizo, hasta 1940. De ahí en adelante surgieron una gran diversidad de tendencias y movimientos y en ocasiones los pensadores fueron estrellas solitarias que sin embargo, obtuvieron el reconocimiento académico de la universidad mexicana, donde impartieron sus cursos. No obstante, tres escuelas o tendencias estaban presente en la universidad hacia los comienzos de la segunda mitad de nuestro siglo, aunque algunas de ellas surgieron con bastante anterioridad, como la neo-kantiana de Francisco Larroyo. Ellas fueron: la neo-tomista a la cabeza de la cual estaban los doctores Oswaldo Robles y Antonio Gómez Robledo; la neo-kantiana de Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez y Miguel Bueno; y la del vitalismo o filosofía de la vida en la que estaban Ramos y otros autores seguidores de la filosofía de los valores de Max Scheller y Nicolai Hartmann o directamente de Heidegger. Ellos fueron Eduardo García Maynes, José Romano Muñoz, José Gaos, García Bacca, Recasen, Nicol y otros.²⁹ En esta última cabría la obra de Leopoldo Zea, aunque posteriormente perfila su actividad en forma muy específica hasta la formulación de la *genuina filosofía latinoamericana*, como él mismo la ha llamado.

Con anterioridad se desarrolla el interés por los estudios del pensamiento marxista en México. Vale destacar los trabajos publicados por Vicente Lombardo Toledano y la polémica que sostuvo con Antonio Caso en 1933, y en la cual tardíamente participó el mismo Ramos cuando hizo una crítica de la educación socialista en México.³⁰ Lombardo, de extracción burguesa se había dedicado profesionalmente a la filosofía y era uno de los más aprovechados discípulos de Antonio Caso en la Escuela de Filosofía. Fue durante muchos años profesor en la Universidad de México, hasta que en 1933, se retiró transformado por sus lecturas marxistas, para fundar la Universidad Obrera. Lombardo, al tiempo que se afirmaba en la docencia fue desarrollando su carrera política que

²⁹ Ver, Zea, Leopoldo. *La filosofía en México*, Libro-Mex, 1955, pp. 48-9.

³⁰ En 1939 Samuel Ramos escribió varios artículos combatiendo la posición socialista en el campo de la educación, a propósito de la reforma constitucional del mismo año que afectó la educación. Estos artículos, en su mayoría, aparecieron en *Veinte años de educación en México*. México, Imprenta universitaria, 1941.

finalmente lo alejó de la investigación académica. No obstante que fue grande su influencia en el desenvolvimiento del socialismo marxista en México, sus trabajos fueron escasos.³¹ Personalidades de mayor relieve se inspiraron en su actitud y proyectaron el marxismo teórico al igual que su práctica política, una vez fundado el Partido Comunista Mexicano y otros de inspiración marxista. Lombardo es una de las figuras más discutidas del México contemporáneo y no se comprende suficientemente la línea reformista que le imprimió al Partido Popular Socialista, al que condujo a su práctica extinción un poco antes de su muerte, ocurrida en 1968.

Si bien es cierto, que en 1950 estaban muy claramente configuradas las escuelas anteriormente nombradas, se pone de manifiesto la actividad de muchos filósofos de las más diversas corrientes y orientaciones por las nuevas publicaciones que se hicieron a partir de esta época. En 1955 comenzó a publicarse el anuario de filosofía, *Dianoia*, a cargo del Centro de Estudios Filosóficos, que por aquellos años dirigía el doctor Eduardo García Máynes. Basta enumerar algunas de las colaboraciones publicadas entre 1956 y 1959 para comprender la diversidad de tendencias que interesaban a los mexicanos:

Antonio Gómez Robledo (neo-tomismo): "la sabiduría en Aristóteles", 1957; "La ciencia como virtud intelectual", 1956; Ser y Valor, 1958;

Miguel Bueno (neokantiano): "Contribución a la teoría y axiología de la historia", 1956; "Consideraciones sobre la antropología empírica", 1957; "Historia y sistemacidad de la filosofía", 1958; "Problemas y posturas lógicas", 1959.

Eduardo García Maynes (filosofía de los valores): "Clasificación de los conceptos jurídicos", 1956 y 1957; "Análisis críticos de algunas teorías sobre el concepto de definición", 1958; "La noción universal del derecho y los conceptos jurídicos fundamentales", 1959.

Luis Recaséns Siches (filosofía de los valores): "El logos de lo razonable como base para la interpretación jurídica", 1956; "Algunas aclaraciones sobre el contrato social de Rousseau", 1957;

³¹ Ver, Lombardo Toledano, Vicente. *La batalla de las ideas en nuestro tiempo*. México, Universidad Obrera de México, 1963; *La filosofía y el proletariado*, México, Universidad Obrera de México, 1962; y *Corrientes filosóficas en la vida de México*, México, 1963.

“Reafirmación de la estimativa moral y jurídica”, 1958; “Algunas directrices de axiología jurídico política”, 1959.

Leopoldo Zea (filosofía latinoamericana): “Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana”, 1956; “La historia en la conciencia americana”, 1957; “Dialéctica de la conciencia americana”, 1958; “El problema cultural ibero”, 1959.

José Gaos (hegelianismo): Seminario sobre la lógica de Hegel”, 1956, 57 y 58. Igualmente, desde el ángulo del pensamiento marxista Eli de Gortari publicó: “Operaciones metódicas de la lógica dialéctica”, 1956; “La categoría de espacio en la física atómica”, 1957; “El tiempo en la física atómica”, 1958; “La categoría de energía”, 1959.

También aparecieron “Historia y vida de Edmundo O’Gorman” (filosofía latinoamericana), 1956; “Niveles del lenguaje valorativo”, de Robert S. Hartmann (filosofía de los valores), 1956; “Un sistema general de lógica normativa”, de Héctor Neri Castañeda (filosofía analítica), 1957; “Razón y fundamento en Hegel”, de Alejandro Rossi (filosofía analítica), 1959; “La constitución de la realidad en la conciencia pura” (meditación sobre Husserl), de Luis Villoro, 1959 (filosofía analítica).

La anterior enumeración pone de presente el interés variado e indeterminado por las tendencias de la filosofía europea que cubren desde la filosofía de los valores hasta el pensamiento de Hegel, pasando por la historia de las ideas en América, las investigaciones lógicas de Husserl, la filosofía analítica y el pensamiento marxista.

Ha sido constante de la filosofía latinoamericana seguir muy de cerca los trabajos e investigaciones propuestos por el pensamiento europeo, donde por razones histórico-sociales, se generan los movimientos a partir de surcos muy profundos dibujados en las raíces mismas de la sociedad. Sobre este punto Vasconcelos y Ramos se ocuparon y muchos otros pensadores encontraron como una fatalidad histórica que nuestra propia juventud no podía soslayar. Ramos ha insistido en que la raíz del sentimiento de inferioridad del mexicano reside en que para valorarse ha utilizado patrones europeos. Este señalamiento en todos los autores está acompañado de la afirmación de no haber alternativa diferente. Nuestro pensamiento ha sido una reelaboración poco original y poco afortunada del juego de las ideas en Europa, no obstante que en su tránsito al mundo americano sufran una acomodación al nuevo

horizonte donde van a residir.³² Esto se explica por nuestra secular dependencia. Primero, imitamos sin alternativas posibles, a una España renacentista que, sin embargo, caminaba hacia atrás. Américo Castro, hablando de la "asincronía" española, señala que marchaba con firmeza hacia el mundo que con dificultades supremas trataban de superar los países colocados más allá de los Pirineos.³³ Luego, entramos al mundo dependiente de los países colonizadores, y finalmente, nuestro destino ha marchado por la senda que los imperialistas nos han señalado. En el pasado las influencias llegaban a nuestra América con uno o dos siglos de retraso. Actualmente, en un mundo empequeñecido por los modernos medios de información, el quehacer cultural europeo y norteamericano nos llega de inmediato. Si en el fondo existía cierto particularismo que establecía fronteras muy determinadas entre las distintas formaciones culturales, hoy, respetando la especificidad de cada pueblo, estas fronteras tienden a desaparecer barridas por el huracán del "mercado mundial". Las orientaciones filosóficas tienden a unificarse cada vez más; si en los siglos precedentes las ideologías ejercían fuerza para aglutinar los problemas filosóficos, ahora el cerco se estrecha más y parece no tolerar ninguna opción para la elección de los problemas que deba plantearse la filosofía. El mundo es más pequeño, el mercado mundial es una fuerza fatal determinante, y el poderío de los países que ejercen la dominación es cada día mayor.

Tal vez, por estas circunstancias en nuestro siglo no existan filosofías verdaderamente originales. Los problemas y los métodos para resolverlos son semejantes en las diversas latitudes del mundo. En sentido estricto no existe, hoy por hoy, la filosofía inglesa, francesa o alemana como ocurrió hasta el siglo pasado. Hay, sin embargo, una serie de problemas que no escapan al proceso económico, social, político y cultural de nuestro mundo histórico, y que encuentran respuestas más o menos diversas de acuerdo con la sensibilidad y desarrollo de cada pueblo. Las influencias han sido de capital importancia en el desarrollo de la cultura universal. Si ayer fueron la guía para encontrar respuestas adecuadas a nuevas

³² Sobre esta cuestión existe numerosa bibliografía, conviene sin embargo, consultar a Salabar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968.

³³ Castro, Américo. *España en su historia*, Madrid, y *La realidad histórica de España*, México.

formaciones económicas y sociales, hoy son la fuerza acumulada de los pueblos para construir un futuro venturoso a partir de su asarozo presente.

Siempre hubo un sano intercambio a lo largo de la historia de la cultura. En el cantar de gesta, de Mio Cid, se escuchan los acentos lejanos de *La Canción de Rolando*. El renacimiento literario iniciado por el acento tierno de Garcilaso de la Vega, no es la trasposición mecánica de un verso elaborado al itálico modo, sino la siembra profunda de un vaivén de la lengua italiana que habrá de convertirse en la savia auténtica del habla española. Las influencias asimiladas renuevan la cultura en tanto que la imitación produce el decadentismo. El problema radica en la elección de los medios para asimilar con provecho lo que el determinismo cultural nos brinde, más que descubrir el mundo maravilloso de lo pretendidamente nuevo. Por esto creemos que las actitudes de Vasconcelos, Ramos y todos aquellos que piensan que nuestro mal están en la imitación, se equivocan, dejando traslucir, sin proponérselo, un complejo de inferioridad que les impide comprender la unidad que muestra la filosofía en medios diferentes. Kant no se explica sin el empirismo inglés y el racionalismo francés. No se podría tildar a Leibniz de afrancesado por circunscribir su pensamiento al marco histórico del racionalismo de su época que expresó con propiedad la obra de Descartes. La cultura circula de un medio a otro consiguiendo su acomodamiento y renovación. La maravillosa obra de la ilustración alemana no se puede comprender sino por la utilización por parte de una nación feudal, extraordinariamente atrasada, del modelo político, económico y cultural, que la sociedad burguesa de Francia le ofrecía a los intelectuales alemanes. La filosofía de Hegel surge entre otras fuentes y este ya es un lugar común, de la revolución burguesa de Francia en 1789. Las filosofías de tipo analítico y sus sucedáneas, las investigaciones lógicas, son patrimonio por igual de países como Francia, Inglaterra, Japón y los Estados Unidos de América, en donde la tecnología ha alcanzado un grado intenso de sofisticación y desarrollo. Son una tarea común aunque sus orígenes se sumerjan en las universidades inglesas, país que inició la revolución industrial por ser el más desarrollado de su tiempo. Por igual se desenvuelven las investigaciones marxistas en Italia, Francia, Alemania, Polonia, Inglaterra y los países latinoamericanos sin que sea válida la acusación de exótica para esta actividad.

La filosofía mexicana actual, reflejo del mundo de nuestro

tiempo, debe analizar y seleccionar con rigor las corrientes que le convengan teniendo presente la función que deben cumplir en su propio medio, la posibilidad de que sean correctamente asimiladas, y los beneficios que le aporten a la cultura en México.

La filosofía de nuestro tiempo no puede solamente cumplir una función totalizadora y humanística, como en el pasado, cuando brillaba en Grecia o en los grandes sistemas de los siglos xvii y xviii, sino que además tiene que buscar la posibilidad de servir de instrumento para transformar el mundo. Y en este camino hay algunas sendas por transitar: o sirve para la refundamentación de las ciencias (filosofía de la ciencia), o bien, se convierte en instrumento de cambio social (filosofía política). La filosofía mexicana actual, como la filosofía en el resto del mundo, tiende a satisfacer una u otra de estas necesidades. Consciente o inconscientemente el contenido ideológico de nuestro tiempo la proyecta en estas direcciones. De esta suerte, y dejando de lado a varios pensadores que ejercen su ministerio un tanto alejados de las tendencias de nuestro tiempo, las universidades mexicanas en los años que corren, muestran una vocación muy marcada hacia el ejercicio de tres tipos de filosofías: a) la filosofía genuina latinoamericana; b) la filosofía marxista; y c) la filosofía analítica, con sus tendencias afines de lógicas especializadas. Las dos primeras procuran satisfacer problemas políticos a lo largo de la filosofía de las ciencias sociales, y la última pretende constituirse en apoyo de un ejercicio científico que está por surgir.³⁴

a) La filosofía "genuina latinoamericana". Leopoldo Zea desde los años de su juventud se interesó por desentrañar el hilo de lo auténticamente latinoamericano, a partir de los planteamientos hechos por Samuel Ramos y de las enseñanzas de su maestro Gaos. Fecunda ha sido su tarea a lo largo de muchos años en que ha insistido, una y otra vez, en la necesidad de encontrar el propio rostro americano, y en la de luchar contra la dependencia no sólo cultural sino política y económica. En 1945 publicó *En torno a una filosofía americana* y desde entonces ha seguido ahondando en el tema.³⁵ Zea sostiene que la cultura en América ha sido una mala

³⁴ El Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, está dividido en dos secciones: Área de Filosofía de las Ciencias Sociales y Área de Filosofía de la Ciencia.

³⁵ Zea, Leopoldo, *En torno a una filosofía americana*. México, El Colegio de México, 1945.

copia de la europea por cuanto que no la sentimos nuestra; en cambio el elemento indoamericano se nos revela como profundamente propio, pero lo miramos con desprecio. No hemos hecho una filosofía porque no la necesitamos. "América tendrá una filosofía como tendrá una cultura cuando las necesite, al igual que otros pueblos que las han necesitado. Si hasta ahora se ha fracasado en tal intento, no se puede decir que sea por falta de capacidad sino porque han sido innecesarias".³⁶ No obstante, considera que la segunda guerra mundial cuestiona los valores tradicionales europeos y nos impele a la búsqueda de lo americano en la vida histórica. Dice Zea: "El no haber podido ser europeos a pesar de nuestro empeño permite que en este momento de crisis de la cultura europea sepamos que existe algo que nos es propio, y que por lo tanto pueda servirnos de apoyo en esta hora de crisis".³⁷ Zea, no obstante, propone "una filosofía sin más", puesto que lo americano se dará por añadidura. Su intento por desentrañar la existencia de un pensamiento latinoamericano ha sido fecundo; ha suscitado múltiples respuestas que aunque no agotan el problema plantean aspectos que han sido motivo de seria reflexión. Así, diversas personalidades e investigadores de la universidad se han ocupado con atención sobre el asunto. Como ejemplo tenemos la obra de Abelardo Villegas sobre filosofía de lo mexicano.³⁸

El hecho significativo es que "la filosofía genuina latinoamericana" ha tornado su reflexión sobre un asunto importante que hasta la fecha no ha sido resuelto aunque ha embargado la atención de muchos pensadores de nuestro continente, que independiente de la meditación de los mexicanos, se han ocupado de variadas cuestiones de la filosofía latinoamericana. Debemos recordar los trabajos de Francisco Romero, Rizieri Frondizi, Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quezada en Argentina y Perú, respectivamente. Ultimamente se han alineado dentro de la tendencia de la filosofía genuina latinoamericana, algunos pensadores católicos, o sacerdotes reducidos a estado laical, quienes propugnan por una teología de la liberación. Es decir, una filosofía hecha desde los pobres. Enrique Dussel, sirva de ejemplo, sostiene que la filosofía de la liberación que surgió en Argentina y se proyecta actualmente en México, "pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica a

³⁶ *Ibid.*, p. 22.

³⁷ Zea, Leopoldo, *Ensayos sobre filosofía de la historia*, México, p. 169.

³⁸ Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, Méx., UNAM, 1960.

la ontología, hasta la estética o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el *no-ser*, el bárbaro, la *nada* de "sentido".³⁹

b) La filosofía marxista. A la cabeza de esta corriente figura el célebre pensador Adolfo Sánchez Vázquez. El ha sabido, con pasión y disciplina, darle un sello profundamente personal a su trabajo y crear una inquietud académica seria por los problemas de la filosofía marxista. Ha publicado varios escritos sobre estética y filosofía de la praxis que han sido magníficos aportes para el ambiente intelectual mexicano.⁴⁰ Al lado de los trabajos de Sánchez Vázquez están los libros publicados por Eli de Gortari, especialmente en torno a lógica y filosofía de la ciencia y las investigaciones de algunos pensadores jóvenes egresados de la universidad mexicana y de otros que han completado su formación en instituciones europeas, a donde han viajado para hacer cursos de especialización. La abundante literatura marxista que se publica en España, Italia, Francia y México, junto con el constante movimiento de profesores e investigadores que vienen de Europa y otros continentes a las universidades mexicanas, han permitido una buena capacitación de los nuevos filósofos de esta tendencia.⁴¹ No debe pasarse por alto, finalmente, que aprovechando el generoso asilo político brindado por México, muchos estudiosos del marxismo han venido a trabajar en las universidades del país huyendo del fascismo que impera en Argentina, Uruguay, Paraguay, Chile y Haití.

Creemos que la corriente del marxismo mexicano se ha renovado profundamente y ha sabido convertir en propio el espíritu crítico que anda tan en boga por esta filosofía. A la postre, la crisis del marxismo es la crisis del sistema capitalista y de las formas todas de la vida de nuestra sociedad. La especificidad de nuestro tiempo es la "crisis" y la filosofía podrá resolver la suya propia a partir

³⁹ Dussel, Enrique, "La filosofía de la liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica". *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, p. 62.

⁴⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo ha publicado: *Las ideas estéticas de Marx*, México, Ed. Era 1965; *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967. *Estética y Marxismo*, 2 Tomos, México, Era, 1970; *Ética, Ciencia y revolución*, *El marxismo de Althusser*, Madrid, Alianza Editorial, 1978. *Estructuralismo e historia*, Grijalbo, México, Col. 70, No. 88.

⁴¹ Durante el segundo semestre de 1979 y el primero de 1980 han venido a México a congresos o para impartir cursos y conferencias, entre otros: Henri Lefebvre, Georges Labica, Adam Schaff, E. O. Wright, E. Havens, A. Voigt, R. Katzenstein, J. Solé Tura, J. Ramoneda, J. Hallo-way, B. de Giovanni, L. Paggi, E. Balibar, H. Weber, Habermas, etc.

del análisis profundo de las condiciones sociales y culturales imperantes. Es decir, en la medida en que se auxilie de disciplinas afines. Por esto vale destacar que el marxismo en México no se ha confinado a la práctica filosófica, sino que ha extendido su campo de investigación a otras actividades de la cultura.

c) La filosofía analítica y sus sucedáneos. Esta corriente filosófica se integró en torno de *Crítica*, revista hispanoamericana de filosofía, que apareció en México en enero de 1967. Ella sirvió para unir preocupaciones dispersas que llegaban de los Estados Unidos de Norteamérica, Inglaterra y en menor grado de Europa continental, pero procuró atraer a sus páginas los trabajos de mexicanos e hispanoamericanos en general. Según sus fundadores, era la filosofía que en el contexto del subdesarrollo, venía a dar solidez y rigor a los trabajos elaborados en nuestro medio. Con ella debería terminar la filosofía especulativa, la metafísica y las concepciones del mundo que se proyectaban en diletantismo retórico, cuando no en simple literatura. Y además, debería surgir un pensamiento que fuera verificable en sus resultados, basado en la descripción y el análisis y cosa muy importante, que uniera la actividad filosófica con las ciencias de nuestro tiempo en sus variadas manifestaciones.⁴² En fin, *Crítica* se presentaba como el esfuerzo más sistemático para solucionar con el rigor analítico, los mayores problemas y debilidades del pensamiento latinoamericano.

El Comité de Dirección de *Crítica* lo integraron Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro, quienes continúan desarrollando sus actividades filosóficas desde la perspectiva analítica. Aunque su trabajo ha sido riguroso y su probidad intelectual y talento son ampliamente conocidos, sus publicaciones son poco frecuentes. No obstante, ejercen influencia en los medios académicos de la universidad en México. Tal vez, la mayor dificultad con que han tropezado, radique en el escaso desarrollo de la ciencia en México, y su nula proyección en la mayoría de naciones del continente latinoamericano. Igualmente su prevención a mezclarse con la política, toda vez que consideran que lo ideológico podría afectar los resultados objetivos de su discurso científico supuestamente puro, los ha aislado de los jóvenes investigadores.

Hemos dado un vistazo muy general del desarrollo de la filosofía mexicana a partir de la Revolución de 1910. De sus princi-

⁴² Ver *Crítica*, Revista Hispanoamericana de filosofía, Vol. I, Núm. 1, México, enero 1967, p. 2.

pales eventos queremos aventurar algunas conclusiones a manera de tesis provisionales, que nos pueden servir para futuras y más documentadas investigaciones:

a) La filosofía en México se ha alimentado constantemente del pensamiento que le llega de Europa. Arriban las escuelas y van dejando seguidores permanentes o representantes de una u otra tendencia.

b) Las corrientes filosóficas europeas se generan en una compleja interacción de causales socio-económicas, históricas, culturales, políticas y de muchos otros órdenes. Su trasplante a México se ha hecho en muchas ocasiones de manera mecánica sin tener en cuenta las fuentes que las generaron. No obstante, algunos movimientos como el positivismo, el historicismo o el marxismo han encontrado terreno apropiado para su desenvolvimiento, cumpliendo, además, con una función social.

c) Desde el comienzo del siglo se escuchan planteamientos e intentos por desentrañar el elemento específicamente mexicano, que pueda orientar una investigación fecunda.

d) A partir de Caso, Ramos y otras tendencias, la filosofía ha procurado vincularse con la realidad social sin conseguirlo plenamente.

e) La Revolución Mexicana de 1910, independientemente de sus consecuencias económicas y políticas, tuvo enormes repercusiones en la cultura y en la filosofía, porque mostró al mexicano la importancia de sus valores vernáculos y de su pasado prehispánico. Con ella México se descubrió a sí mismo.

f) Por la concentración del mercado mundial, el perfeccionamiento de los medios de comunicación y la masificación de la cultura, los problemas filosóficos tienden a ser comunes en todos los países. Por ello no importan las influencias extranjeras sino su correcta asimilación y su funcionalidad dentro de las condiciones de México.

g) La filosofía en México ha adquirido rigor y profundidad. Busca, cada día, terminar con lo retórico y simplemente literario para cumplir su cometido, pero sin lograrlo plenamente.

h) Dos grandes corrientes absorben el pensamiento filosófico en México: la filosofía de las ciencias y la filosofía de las ciencias sociales. La primera pretende auxiliar la actividad científica, que aunque no se ha desarrollado comienza a surgir en forma incipiente. La segunda pretende ser una ayuda eficaz para el desarrollo de los movimientos políticos y las grandes soluciones nacionales.

NOTAS SOBRE LA FUNCION ACTUAL DE LA FILOSOFIA EN MEXICO

(la década de los setenta)

Gabriel Vargas Lozano

El presente trabajo pretende ser una exposición global sobre algunas de las más importantes características de la filosofía en el México de la última década. Nos hemos limitado aquí a caracterizar las corrientes fundamentales y definir sus principales contradicciones. Es por ello que no se trata de una descripción exhaustiva ni mucho menos un balance sobre las contribuciones que ha realizado cada autor. Esta última tarea sólo podría ser producto de un trabajo colectivo. Lo único que esperamos es que este trabajo sirva de provocación para que se realicen otros asedios al tema de cuál es y cuál puede ser la función de la filosofía, no sólo en nuestro país sino también en Latinoamérica.

En 1972, Luis Villoro, en uno de esos escasos y riesgosos trabajos de predicción en filosofía titulado "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", expresaba las siguientes proposiciones:

1. Para 1980, si las actuales condiciones sociales se mantienen, se empezará a realizar una filosofía latinoamericana original. Sin embargo, ésta no se desarrollará por la vía establecida por Ramos y Gaos, sino por otra: el profesionalismo, el acceso a la "normalidad filosófica" de que hablaba Romero.

2. La filosofía asumirá la forma de un trabajo especializado, técnico y en estrecha conexión con la ciencia, abandonando la especulación metafísica y la forma literaria. Como afirmaba Salazar Bondy "ahora la filosofía no se cultivará con miras extra-

filosóficas sino por sí misma, como reflexión estricta, con sus temas y métodos propios”.

3. Mientras en una sociedad subdesarrollada la filosofía cumple las funciones de ser una expresión ideológica “que haga conscientes y reflexivas las tendencias, proyectos y valoraciones de grupos sociales o aún de movimientos políticos”,¹ y la de divulgar la cultura en general; en una sociedad en vías de desarrollo, como la que será México en los ochenta, se abre otra función: “La necesidad de fomentar la ciencia y la técnica en el campo de la investigación básica, lo que obligará a la filosofía, a acercarse más a las ciencias naturales y sociales”.

La filosofía tendrá que cumplir entonces otras funciones: la de auxiliar a las ciencias, la de hacer la crítica y clarificación de conceptos, establecer límites y relacionar disciplinas y problemas, realizar un análisis lógico y metodológico. En estas tareas, la intervención de la filosofía analítica será muy decisiva.

4. Desde esta perspectiva, en la filosofía mexicana se observará entonces un cambio de problemática que se expresará en los siguientes aspectos:

- Desinterés por la filosofía del mexicano.
- Conclusión del periodo de preocupación por la realización de una “filosofía genuina latinoamericana”.
- Finalizará la tendencia metafísica especulativa.
- El ejercicio de la filosofía adquirirá una cierta neutralidad, pero será terrible como arma crítica en contra de las ideologías mistificadoras, por su precisión, rigor y fundamentación racional.

5. Esta nueva orientación filosófica señalada en el punto número tres, se ubicará dentro de un movimiento que también surge en terrenos como los de las artes plásticas y la narrativa y que expresan su crítica al nacionalismo cultural o al arte comprometido.

6. Finalmente, el marxismo despertará un mayor interés, en la medida en que encontrará una mayor diversificación en las ciencias sociales y experimentará, en tanto filosofía, un mayor rigor, si bien con retraso respecto de la filosofía analítica. Subsistirá, em-

¹ Villoro, L., *Perspectivas de la filosofía en México, para 1980*, en *El Perfil de México en 1980*. Vol. 3. Sociología-Política-Cultural. Siglo XXI Editores, México, 1972, p. 610.

pero, un marxismo panfletario, en relación directa a la aparición de nuevos problemas de orden político.

Y L. V. concluye: "La vía de la originalidad no es la especificidad, sino la profundidad y rigor del pensamiento."²

Hoy estamos ya en 1981, es decir, nos encontramos en una posición privilegiada cronológicamente, respecto del momento en que se escribieron las anteriores líneas. Es por ello que a continuación nos dedicaremos a analizar, por un lado, lo que efectivamente transcurrió en la filosofía de la última década, y por otro, en qué medida, dicha filosofía ha cumplido su función en el México actual.

CORRIENTES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA EN LA DECADA DE LOS SETENTA

Más allá del crecimiento cuantitativo de la enseñanza de la filosofía, en lo que se refiere a la creación de instituciones, centros, departamentos o revistas especializadas, creemos que el hecho más significativo de la vida filosófica en nuestro país, fue la celebración de tres coloquios nacionales, (que en realidad adquirieron el carácter de congresos) organizados por la Asociación Filosófica de México.

Estos tres coloquios fueron significativos por diversas razones: primera, porque iniciaron una tradición de reunión y confrontación de ideas entre los profesionales de la filosofía en nuestro país, tradición inexistente hasta 1975; segundo, porque estos coloquios constituyen un índice, aunque por supuesto no el único, para conocer tanto el tipo de preocupaciones filosóficas como el nivel alcanzado; y tercero, porque se creó un espacio para el debate filosófico, aunque este debate, como examinaremos luego, se desarrollará más dentro de los miembros de cada corriente, que entre filósofos con diversas posiciones.³

² *Ibid.*, p. 617.

³ El primer coloquio nacional de filosofía, se celebró en la ciudad de Morelia, del 4 al 9 de agosto de 1975. Los temas fueron: La filosofía y la ciencia en nuestros días; la filosofía y la ciencia social y la filosofía actual en América Latina. Se editaron tres volúmenes.

El segundo coloquio nacional se celebró en la ciudad de Monterrey del 3 al 7 de octubre de 1977. Los temas fueron: La filosofía y las revoluciones científicas; La filosofía y las revoluciones sociales y las revoluciones en la filosofía. Se editaron tres volúmenes.

Desde un punto de vista general, podemos mencionar que continuó la producción normal de los filósofos nacionales y cuyo registro hacemos al final del trabajo; que aparecieron algunas nuevas revistas filosóficas⁴ y, que han sido editadas en nuestro país, obras de Hegel como la *Filosofía del derecho* (UNAM, 1975), los *Escritos de juventud* (FCE, 1978); de Frege, *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos.* (UNAM, 1972); de Ludwig Wittgenstein, *Zettel* (UNAM, 1979); la obra póstuma de José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo* (FCE, 1973);⁵ se ha proseguido la edición de las obras completas de A. Caso, bajo la dirección de Rosa Krause; y en el campo del marxismo, la edición de la obra de Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Siglo XXI edits., 1972), entre otras. Es conocido el hecho de que en México se está publicando un importante volumen de obras filosóficas clásicas y contemporáneas.

En la década de los setenta se delinearón en forma nítida, tres corrientes fundamentales del pensamiento filosófico: la analítica, la "genuina filosofía latinoamericana" y la marxista. En lo que sigue, haremos una breve síntesis de algunos de los principales problemas que interesaron a estas corrientes filosóficas:⁶

LA FILOSOFIA ANALITICA

La filosofía analítica, como corriente del pensamiento en México, alcanza su momento de definición más señalado con la creación de la revista *Crítica*, editada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. En su primer número, (correspondiente a

El tercer coloquio nacional se celebró en la ciudad de Puebla del 3 al 7 de diciembre de 1979. Los temas fueron: Causalidad y Teología en la historia; el naturalismo en ética; el problema mente-cuerpo; el concepto de materia en ciencia natural; las políticas; secciones especiales: ¿hay una naturaleza femenina? hacia una explicación de las entidades lógicas y la teoría del conocimiento en Einstein. Se editarán seis volúmenes.

⁴ La revista *Crítica* (fundada en enero de 1967); la revista *Dialéctica* (fundada en julio de 1975); la revista *Thesis* (fundada en enero de 1979); la revista *Episteme* (fundada en 1978).

⁵ Se prepara la edición de las obras completas de José Gaos.

⁶ Como es lógico suponer, en esta descripción nos limitaremos a señalar las características más sobresalientes sin tomar explícitamente una posición sobre uno de los problemas abordados, ya que, de hacerlo, tendríamos que alargar demasiado este trabajo. Nuestra toma de posición será desarrollada en la segunda parte.

enero de 1967), se dice en forma explícita que en los últimos años, una tendencia parece acusarse en la filosofía hispanoamericana y que implica un modo distinto de encarar la filosofía: "la filosofía deja de concebirse como aventura especulativa, para entenderse como análisis conceptual y como crítica".⁷ Los directores de la revista eran: Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y Luis Villoro. Los dos primeros fueron luego autores de dos libros que contribuyeron a conformar aún más la corriente: *Lenguaje y significado*, que abordaba temas clásicos de la filosofía de Wittgenstein, y *La filosofía y las actitudes morales*. En este último libro, su autor, Fernando Salmerón, fundamentaba una distinción esencial para la filosofía analítica, la distinción entre filosofía como visión del mundo y como ciencia estricta. A partir de 1976, toda esta corriente concentró su atención en temas como los de la necesidad de los lenguajes formalizados, el lenguaje privado, la relación mente-cuerpo, las actitudes morales, nombres propios y todos los que se han relacionado tradicionalmente con la filosofía del lenguaje.

Sería incorrecto afirmar que la labor de la filosofía analítica se ha reducido a lo reflejado en las páginas de *Crítica*, sin embargo, creo que es en relación a ese órgano, que se han producido algunas de las polémicas que han trascendido los marcos de esa corriente. Una de ellas fue la provocada por la publicación del artículo de C. Ulises Moulines titulado *Por qué no soy materialista*, en lo que parece una paráfrasis de *Why I am not a Christian* de Russel.⁸

⁷ *Crítica*, revista hispanoamericana de filosofía, Vol. I, Núm. 1, enero de 1967, p. 2.

⁸ Moulines, C. Ulises, *Por qué no soy materialista*. *Crítica*. Vol. IX, Núm. 26, México, agosto de 1977 (pp. 25-36); E. Villanueva, *Acerca de la creencia filosófica en el materialismo*. *Crítica* Núm. 28, México, 1978; A. Rodríguez Tirado, *¿Qué es la materia?* *Crítica*, Núm. 30, México, 1978; A. M. Quintanilla, *La crítica del materialismo*. *Crítica*, Núm. 32, México, 1979; M. H. Otero, *Sobre una clase de argumentos antimaterialistas*. *Crítica*, Núm. 32, México, 1979; C. Pereyra, *Sobre el materialismo. República a Moulines*. *Episteme*, Núm. 2, México, 1979; J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Alianza Editorial. Madrid, 1979; C. Ulises Moulines, *Las tribulaciones del materialismo: respuesta a mis críticos*. *Crítica*, Núm. 33, México, 1979. La polémica continuó en el III Coloquio Nacional de Filosofía con las ponencias del propio Moulines, *Los conceptos de materia y sus dificultades*; de Elia Nathan, *Newton y la controversia sobre el materialismo* y M. H. Otero, *Conceptos de materia y materialismo, sobre algunos argumentos antimaterialistas recientes*. Puebla, Dic. 1979.

No podemos hacer aquí, ni una sistematización de las posiciones, ni una reflexión personal sobre ellas, pero en forma muy breve, diremos que el debate fue suscitado por la radicalidad con que están expuestas las tesis en el artículo mencionado, en donde su autor afirmaba que no encontraba justificación teórica para sostener al materialismo, concebido como una ontología monista universal. Esta tesis fue precisada aún más en un segundo artículo del mismo autor, en respuesta a las críticas que había provocado, al decir que con materialismo ontológico no quería referirse a concepciones como el realismo epistemológico, el ateísmo, el reduccionismo fisicalista o lo que consideraba el "mal llamado materialismo histórico". En ese segundo artículo establecía que era aventurado afirmar que todo era materia, si no se estaba en condiciones de formular una definición válida para todos los casos; y que en vez de monismo, era preferible sostener un pluralismo.

Desde mi punto de vista, la virtud que tuvo el artículo mencionado fue la de suscitar algún movimiento, en un medio extraordinariamente resistente a él, sin embargo, no podemos dejar de hacer la observación de que independientemente de algunos señalamientos interesantes, el método consistente en establecer una definición, para luego excluir a los que no se encuentren dentro de su campo de significaciones, tiene el peligro de dejar de lado muchas otras cuestiones. Esto ocurre por ejemplo con Marx, quien considera que su teoría es materialista por causas muy específicas y claramente distinguibles de otras concepciones que también se auto-denominan materialistas e ignoradas por Moulines.

Otras polémicas que se han dado en el seno de la corriente analítica han sido, la discusión entre Michael Loux y Héctor Nery Castañeda, a propósito de la ponencia titulada *Individuation and Non-identity*; la discusión entre el mismo Nery Castañeda y Miró Quesada, en relación al libro del primero, titulado *Thinking and Doing: The Philosophical Foundations of Institutions*; la discusión entre Luis Villoro y Hugo Margain sobre el significado del *Tractatus*, etc., etc.

En *Crítica* se han publicado ensayos como los de Enrique Villanueva (*El argumento del lenguaje privado I y II*); *Análisis y eliminación* de Thomas M. Simpson; *¿Qué hacer en filosofía de la ciencia?* Una alternativa de catorce puntos, de C. Ulises Moulines; *Ontología y Universales de Gustav Bergmann*, por Mauricio Beuchot; *The Formalities of Evil*, de Douglas Walton; *The Yellow Books. Notes in relation of the Blue Book* y muchos otros más.

Crítica, es la revista filosófica que ha tenido una mayor frecuencia y continuidad.

La revista *Crítica* ha tenido, dos etapas: la primera, que se inicia en 1967 y termina en 1975; y la segunda, de 1975 a la fecha. En relación al sentido de su labor en el medio filosófico, es interesante escuchar la opinión de uno de sus fundadores: "Lo que no pudo corregir la reorganización (en 1975) del comité de *Crítica* —dice Fernando Salmerón en su informe de doce años al frente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM— fue una falla de fondo que poco a poco habíamos llegado a percibir los fundadores: el escaso peso de la revista en la vida cultural hispanoamericana. Una limitación explicable, por otra parte, dado su carácter especializado pero que de alguna manera valía la pena contrarrestar. Parecía necesaria no sólo la publicación de un mayor número de trabajos en lengua española sino, sobre todo, la discusión filosófica de conceptos más cercanos a la investigación de las ciencias sociales o a las cuestiones contemporáneas. Ciertamente, la revista había sostenido un alto nivel teórico, pero ni había realizado la tarea didáctica a la que estaba obligada en nuestros países, ni había ofrecido el análisis crítico de la producción intelectual que entre nosotros ocupa el lugar de la verdadera actividad filosófica. No hallaron lugar en *Crítica*, al menos en una proporción importante, ni la filosofía de la historia, ni la filosofía política, ni la filosofía de la educación o la discusión de problemas de filosofía moral de interés inmediato".⁹

LA FILOSOFIA GENUINA LATINOAMERICANA

La segunda corriente que se perfiló claramente en los setenta fue la que hemos llamado filosofía "auténtica o genuina latinoamericana", cuyo animador principal ha sido Leopoldo Zea.

No es necesario señalar que la preocupación de Zea proviene desde mucho antes. Sus primeros trabajos dentro de esta perspectiva datan de 1942, sin embargo, en 1969 Zea publica un largo ensayo en donde resume sus concepciones fundamentales y realiza un deslinde crítico con otras corrientes, particularmente la

⁹ Salmerón, Fernando, *El Instituto de Investigaciones Filosóficas. (Informe de doce años)* Marzo 3 de 1978. *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana. Nueva Época.* Núm. 26, abril-junio de 1978, p. 17.

filosofía analítica. Este ensayo es muy conocido tanto en México como en latinoamérica y se llama *La Filosofía americana como filosofía sin más*. Su motivación principal fue la publicación, un año antes, del trabajo de Augusto Salazar Bondy titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*

No vamos a hacer aquí una exposición sobre todas las tesis de Zea. Dicha tarea sería desproporcionada en relación a los objetivos de este texto y por otro lado, son conocidas sus reflexiones sobre la función de la filosofía latinoamericana; su crítica a la falta de conciencia respecto de la asimilación de corrientes filosóficas provenientes de otras latitudes; su rechazo a la idea de que esa asimilación es síntoma de inautenticidad; su rechazo al colonialismo cultural y a la enajenación en que viven los pueblos del tercer mundo. Lo que nos interesa señalar aquí, son las críticas que dirige a la corriente analítica. Estas críticas están expuestas principalmente en el capítulo tercero del libro mencionado y que se denomina, *¿La filosofía como ideología o como ciencia?*

Una de las primeras críticas que dirigió la corriente analítica a la posición de Zea fue su escasa preocupación por el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Zea no niega que la filosofía pueda tener esa función, pero considera que es necesario que no se practique como un fin en sí mismo, sino tener conciencia de los objetivos de la ciencia y de su utilización. A este respecto dice: "Estamos de acuerdo en el rigor, en la crítica eficaz que impida disquisiciones extravagantes, en el logro de una mayor eficacia en los instrumentos de reflexión, pero que sean eso, medios, instrumentos, para mejor captar, analizar la realidad y dar solución a su problema".¹⁰

Es por esto que Zea se pronuncia en contra de una filosofía que se vuelva sierva de la ciencia así como en la Edad Media lo era de la teología. "La filosofía —dice Zea— es algo más que ciencia rigurosa, algo más que lógica capaz de deslindar con precisión, lo que se supone que es de lo que no es; la filosofía es también ideología, como ha sido y es ética".¹¹

En ese mismo capítulo, el autor de *La filosofía americana como filosofía sin más*, se refiere a las críticas de Villoro cuando dice que la originalidad de la filosofía latinoamericana no se logrará

¹⁰ Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Edits. México, 1969, p. 69.

¹¹ *Ibid.*, p. 61.

por la peculiaridad sino por el rigor filosófico y el acceso al profesionalismo.¹² Zea considera, por su lado, que había sido una tesis sustentada por él en 1942, con la diferencia de que Villoro se opone a un tipo de filosofar inexistente. Para Zea, basta reflexionar sobre los temas americanos para hacer filosofía latinoamericana. No es necesario esforzarse por realizar un pensamiento original. La originalidad se dará por añadidura así como se dio lo alemán, lo griego o lo francés en las respectivas filosofías.

Finalmente, Zea se opondrá a una tesis de Salazar Bondy que más tarde, como hemos visto, Villoro hará suya dándole un nuevo matiz: sólo podrá florecer una filosofía auténtica, en una sociedad que haya superado el subdesarrollo.

Para Zea, el desenvolvimiento de la filosofía no está vinculado causalmente con el desarrollo de la sociedad. La autenticidad de la filosofía "vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean, hasta sus últimas raíces, tratando de dar a los mismos; la solución que se acerque más a la posibilidad de realización del nuevo hombre".¹³ La filosofía podrá ser posible en cualquiera de las fases del desarrollo así como lo ha sido en todo occidente.

En estos diez años, Leopoldo Zea ha venido publicando una serie de trabajos que parecen ser producto de un proyecto preconcebido, como dice Miró Quesada en su libro *Despertar y proyecto de filosofar latinoamericano*. Una de las últimas etapas de ese proyecto, se cumplió para Zea con la edición de su libro *Filosofía de la Historia americana*. En este libro, que de alguna manera sigue en la vía abierta por Hegel, se establecen, entre otras, las siguientes tesis: 1. La filosofía de la historia se expone en Europa cómo una autoreflexión. En América Latina, se trata de explicar cómo es que han sido utilizadas y adaptadas estas ideas. 2. Hacer filosofía de la historia hispanoamericana es, como decía Gaos, explicar cuál es la lógica de aquella asimilación. 3. Mientras la filosofía de la historia europea se caracteriza por una verdadera *aufhebung*, en nuestra filosofía ocurre lo opuesto, en la medida en que esta cierra los ojos hacia el pasado. Es necesario

¹² Las críticas a que se refiere Zea fueron expuestas en una mesa redonda cuyos materiales se publicaron más tarde bajo el título de *Sentido actual de la filosofía en México*. *Revista de la Universidad Nacional*. Vol. XXII, Núm. 5, enero de 1968.

¹³ Zea, L., *Ibid.*, p. 153.

realizar también en nuestra historia una *aufhebung*, una superación de lo que llamaba Caso, el "bovarismo nacional". 4. El punto de partida de la filosofía de la historia es la marginalidad. 5. La preocupación principal de la filosofía de la historia es conocer los hechos para cambiarlos así como la explicación de los diversos proyectos que se entrelazan en la historia. 6. La historia de las ideas en América Latina debe combatir el eurocentrismo para que nuestros pueblos recobren el verdadero sentido de su historia, y, 7. El sentido de nuestra historia debe ser el lograr el proyecto libertario pero a la vez, el proyecto igualitario.

A la orientación de Zea, se han venido integrando otros filósofos latinoamericanos que en algunos casos ya habían trabajado independientemente en la misma dirección. Citaremos, entre otros, a Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Ricaurte Soler, Francisco Miró Quesada, Enrique Dussell y Abelardo Villegas. Sobra decir que cada uno de ellos parte de diferentes presupuestos, por ejemplo, para Miró Quesada, se trata de forjar un ideal racional para la sociedad, prosiguiendo una línea de la filosofía occidental que arranca con Platón y culmina en los filósofos modernos. Para Dussell, en cambio, la filosofía latinoamericana debe ser una filosofía de la liberación que permita tomar conciencia de la alienación y opresión; y que sabiendo estar en la propia frustración del oprimido, piense desde ese lugar, las formas de una praxis liberadora.¹⁴

Por su lado, Villegas considera, en su ponencia al Primer Coloquio de Filosofía, que es necesario realizar una crítica tanto al historicismo existencialista como a la filosofía analítica, para definir el camino de una filosofía política, lo que no significa necesariamente la exclusión de otros proyectos filosóficos.

Más tarde nos referiremos a lo que Villegas considera como programa a desarrollar por la filosofía política pero, por ahora, nos parece importante recoger lo esencial de las anteriores críticas.

El rechazo de Villegas al historicismo puede ser resumido en tres puntos: 1. El historicismo trata de explicar a la filosofía por la circunstancia pero no explica cabalmente en qué consiste este último concepto. 2. Algunas veces se utiliza el concepto de circunstancia como sinónimo de realidad cultural concebida de una manera hegeliana. En lugar de ello, es necesario pensar a la filosofía y su

¹⁴ Tanto Miró Quesada como Enrique Dussell, han expuesto sus tesis en sus ponencias presentadas en el Tercer Coloquio Nacional de Filosofía.

relación con la sociedad a partir de los conceptos de infraestructura y superestructura, y, 3. La noción de la filosofía como compromiso debe substituirse por la de filosofía como saber transformador de la realidad.

En suma, el historicismo existencialista "invocando el carácter práctico de la filosofía no ha podido precisar en qué consiste".¹⁵

Frente a la filosofía analítica, Villegas considera que ésta pretende convertir a la filosofía en un método que decide sobre la significación de los conceptos sin establecer las condiciones de verificación empírica de ellos; que bajo esta concepción, la filosofía deviene en técnica y que en forma equivocada llega a concebir a la historia de la filosofía latinoamericana como un inmenso error atécnico.

LA FILOSOFIA MARXISTA

Por último, abordaremos el tema de la corriente marxista. En los últimos años, el marxismo, no sólo en el campo de la filosofía sino también en los de la economía, política, sociología o explicación histórica, se ha convertido en una de las concepciones más influyentes en todos los órdenes de la ciencia, el arte y la cultura. En este sentido podemos registrar importantes avances en la investigación económica, sociológica e histórica de la realidad social mexicana, pero en el campo de la filosofía ¿qué se ha realizado y cuáles son los problemas que más han interesado?

En estos diez años, la filosofía marxista ha trabajado en los siguientes temas: problemas de la metodología de las ciencias y en particular del método dialéctico; la relación entre Marx y Freud; problemas de la estética marxista; sentido y significado de la ontología materialista; el carácter científico de la teoría de Marx; la diferencia entre Marx y Engels; la especificidad del materialismo marxista; la relación entre trabajo manual y trabajo intelectual; la estructura lógica de "El Capital"; la ideología; el carácter y naturaleza de la filosofía marxista; la filosofía política; la relación entre estructuralismo y marxismo y problemas de la filosofía de la ciencia social.

Los autores que se han significado más por la madurez de

¹⁵ Villegas, Abelardo, y otros, *La filosofía actual en Latinoamérica*. Ed. Grijalbo, México, 1976, p. 184.

su obra han sido, entre otros, Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vázquez.

Como es conocido, la obra de Eli de Gortari ha continuado por la vía de una fundamentación de la lógica dialéctica y de una metodología de la ciencia.¹⁶ A este tipo de investigaciones se ha sumado también su labor como historiador de la ciencia y de la técnica en México, de lo cual es testimonio su antología titulada *Ciencia y conciencia en México (1767-1883)*.

Por su lado, Adolfo Sánchez Vázquez ha incursionado en estos años, en los terrenos de la ética, la estética, el carácter científico del marxismo, la naturaleza de su filosofía, la relación entre estructuralismo e historia, el vínculo entre la ideología y las ciencias sociales, problemas de la filosofía política y finalmente el análisis del significado de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

En la obra de Sánchez Vázquez cabría destacar cuatro aspectos:

- 1) su esfuerzo por desarrollar una nueva corriente en el seno de la estética marxista a partir de un deslinde crítico con las tesis de Lukács, Della Volpe, Brecht y muchos otros autores que han contribuido, desde esta perspectiva, a analizar los problemas del arte;
- 2) su interés por dar una nueva respuesta a las relaciones entre la ideología y la ciencia social;
- 3) su análisis crítico y riguroso de la concepción althusseriana a través de sus diversas fases y contradicciones, proponiendo una solución alternativa a los problemas de la metodología, la ontología y la gnoseología derivadas de Marx;
- y, 4) su concepción de la filosofía como filosofía de la praxis.

Por otro lado, en términos generales, diríamos que en los últimos años, se han manifestado en nuestro país casi todas las ten-

¹⁶ En torno a la concepción de Eli Gortari, se desarrolló una polémica que no alcanzó la profundidad que requería. Esta polémica vio la luz pública en un pequeño libro editado por la Universidad Autónoma de Nuevo León, titulado *La Metodología: una discusión* (Monterrey, 1976). Este libro contenía el programa para la constitución de una maestría en metodología de la ciencia realizado por De Gortari; una ponencia presentada al primer coloquio nacional de filosofía por el mismo autor; la crítica al programa y a las concepciones que lo animaban por parte de Mario Bunge, su proyecto alternativo y la réplica de De Gortari. Bunge afirmaba ahí tajantemente entre otras cosas, que no existía un método llamado dialéctico pero no exponía los argumentos correspondientes. Esto lo hicieron tanto De Gortari como Bunge en un coloquio realizado en Varna, pero en nuestro país no se ha desarrollado dicha polémica.

* En fecha próxima, el autor de este artículo publicará un amplio ensayo sobre la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez (N. del E.).

dencias filosóficas del marxismo contemporáneo, pero en particular consideramos que han sido cuatro, las corrientes que han tenido una mayor influencia: en primer lugar, la interpretación estructuralista del marxismo. Esta interpretación se difundió intensamente durante la segunda mitad de la década de los setenta al mismo tiempo que el conjunto de las proposiciones estructuralistas; en segundo lugar, vinculada a la anterior, la corriente alhusseriana, que planteó con fuerza el problema del carácter científico de la teoría de Marx; en tercer lugar la "escuela de Franckfurt" que tuvo un fuerte impulso a raíz del movimiento popular del 68; y finalmente, en cuarto lugar, la "escuela italiana" que ha venido a nuestro país relacionada con el surgimiento del llamado eurocomunismo y del renacimiento de los estudios acerca del pensamiento de Gramsci.

Estas nuevas corrientes han puesto en crisis, de hecho, a las concepciones difundidas durante los cincuenta y que en general se agrupan en la escuela oficial soviética denominada "dia-mat". Algunas de las críticas realizadas por las anteriores corrientes tocan cuestiones abordadas en forma independiente por la filosofía analítica. Tales cuestiones son, por ejemplo, el interés por la precisión conceptual, el rechazo de una concepción metafísica y especulativa; el rechazo a la idea de una filosofía que se constituye en ciencia por encima de las ciencias particulares; su atención a los problemas específicos de las ciencias sociales; su interés por contribuir a la constitución de una ciencia política; su crítica a una concepción lineal de la historia y su ruptura con una concepción mecanicista de la estructura social así como su rechazo a la transformación del marxismo en una ideología de legitimación del estado socialista.

En los últimos años, la filosofía marxista se ha preocupado principalmente por los siguientes problemas: a) fundamentación de la científicidad de la teoría de Marx; b) análisis del tema de la ideología y de sus relaciones tanto con la ciencia como con la sociedad; c) análisis de la problemática política, particularmente en torno al estado capitalista y, finalmente; d) análisis del estatuto de la filosofía marxista.

Asimismo, podemos agregar que en el último año se ha venido planteando la problemática que se ha denominado con el ambiguo nombre de la "crisis del marxismo", bajo la cual se han estudiado temas como los de la naturaleza de las sociedades socialistas; el fenómeno del eurocomunismo, la crisis del marxismo de la Tercera Internacional y las relaciones de la teoría marxista con otras corrientes filosóficas.

Más allá de las corrientes anteriores expuestas, vale destacar la influencia de la corriente neotomista y las obras personales de Ramón Xirau, Eduardo Nicol, Agustín Basave y Francisco Larroyo, entre otros filósofos que no conforman una tendencia comparable en repercusión a las anteriores, aunque no por ello sus obras dejen de tener un valor propio. Eduardo Nicol, por ejemplo, ha incurrido en el tema del porvenir de la filosofía y Ramón Xirau en la estética, la crítica literaria y filosófica, el lenguaje privado y el innatismo, entre otros temas.

Ahora sí podemos volver al planteamiento inicial.

1. En primer término, debemos reconocer que la filosofía en México ha experimentado, en los últimos años, un importante ascenso, por lo menos, en dos sentidos: 1) Como podemos constatar en el registro bibliográfico, la producción filosófica se ha mantenido en un ritmo significativo, no sólo en el nivel cuantitativo sino también en el cualitativo ya que se pueden encontrar diversos aportes de carácter internacional; 2) en cierto modo, la filosofía mexicana ha accedido a la plena universalidad por la información que se tiene, el conocimiento sobre los debates internacionales que se realizan y por la diversidad de publicaciones que circulan.

2. Asimismo, en términos generales coincidimos con la opinión de Villoro, en el sentido de que la filosofía debe tener, entre otras funciones, la de colaborar con las ciencias naturales y sociales, para profundizar en sus presupuestos lógicos, metodológicos, conceptuales y, desde mi punto de vista, también ontológicos e ideológicos. Lo que ocurre, empero, es que hasta ahora no tenemos elementos que nos permitan afirmar que las filosofías analítica, marxista o genuina latinoamericana, hayan cumplido satisfactoriamente dicha función. Una prueba de ello es que ninguna de estas corrientes, ha establecido una relación sistemática, permanente y profunda, con los científicos mexicanos o latinoamericanos. Sus respectivos proyectos, muchas veces no sólo divergen de las preocupaciones de estos últimos, sino que frecuentemente se oponen o se realizan con absoluta independencia.

3. Otro aspecto señalado por Villoro en su ensayo, es la relación entre la filosofía y la sociedad. En una sociedad subdesarrollada —nos dice—, la filosofía tiene una función distinta a la de una sociedad en vías de desarrollo. Independientemente de que esta última caracterización, a la luz de la sociología y la economía

ha producido enconadas discusiones,¹⁷ me interesa señalar que ni la corriente analítica ni la filosofía marxista, han realizado un análisis más o menos amplio o consistente, sobre la relación que media entre el desarrollo de la filosofía y las condiciones actuales o pasadas de la sociedad mexicana y aún latinoamericana. Todo ocurre en estas filosofías como si las condiciones en que actúan no existieran, o como si la filosofía fuera un saber autosuficiente que no tuviera nada que ver con el suelo real en que se produce. Al decir lo anterior no me estoy refiriendo, por supuesto, a la labor que han cumplido diversos filósofos en el campo de la política o el periodismo, sino a su reflexión filosófica, propiamente dicha.

Las causas de este hecho pueden ser explicadas de la siguiente manera: al surgir como corriente filosófica en México, la concepción analítica tuvo que afirmarse en sus preocupaciones en un nivel abstracto y universal, para distanciarse, por un lado, de las corrientes historicistas y existencialistas que intentaban explicar lo peculiar del mexicano y fundamentar un saber por encima de las ciencias; y por otro lado, frente a un marxismo que también pretendía, en la versión del dia-mat, ostentarse como ciencia de las ciencias, desarrollar una lógica superior a la formal y alentar una ideología política opuesta a sus convicciones.

La filosofía analítica se constituyó, entonces, estableciendo ciertas líneas generales, pero sin realizar una crítica puntual y rigurosa, ni de la concepción "genuina latinoamericana", ni del marxismo. La analítica no realizó un análisis detallado de las obras de las anteriores corrientes, no efectuó un balance objetivo de su aportación y no las criticó en su propio terreno. Fue por ello que tampoco vulneró seriamente sus tesis. Y si a esto agregamos la ausencia de

¹⁷ El problema de la caracterización de las sociedades latinoamericanas, y en especial, de la sociedad mexicana, ha generado, como se sabe, diversas discusiones entre economistas, sociólogos y politólogos. Algunos autores están en contra de caracterizar a estas sociedades como subdesarrolladas porque parecían considerarse como sociedades que se encontrarían en una etapa previa del desarrollo, hecho que no sucedería forzosamente. Otros autores rechazan el concepto de sociedades en vías de desarrollo por tratarse de una categoría ideológica utilizada para designar a sociedades que permanecen dentro del subdesarrollo. También son utilizados otros conceptos como los de economías industriales emergentes, capitalismo periférico, tardío y dependiente, sociedades de desarrollo industrial medio, sociedades subimperialistas, sociedades duales, etc., etc. Actualmente se encuentra en estado de discusión el cómo designar a las sociedades latinoamericanas.

diálogo y el aplazamiento constante de los debates correspondientes, podemos entonces dar cuenta del hecho hoy evidente, de que cada corriente ha avanzado por su propia vía sin encontrar más obstáculos en el camino que el silencio ominoso de "los otros".

Así como la filosofía analítica realizó un verdadero corte epistemológico frente a la "genuina latinoamericana" y se volvió ciega antes sus problemas, recursos teóricos, aportes y evolución, la filosofía marxista también hizo algo similar pero con un agravante: por su propio carácter, estaba obligada a realizar este análisis, a profundizar sus relaciones con la economía, la sociología, la ciencia política y la historia marxista y a definir una nueva orientación. Sin embargo, la filosofía marxista se encontró paralizada, en tanto corriente, frente a dos obstáculos: por un lado, la dominación del dia-mat; y por otro lado, la persecución política.

En los últimos años, como hemos señalado, la intervención de interpretaciones como las de Lukács, Korsch, Kosik, el último Sartre, Althusser, Colletti, Marcuse o Zelény, entre otros, le han permitido evolucionar y encontrar nuevas expectativas. La interpretación de Lukács de *Historia y conciencia de clase*, por ejemplo, permitió realizar la crítica al stalinismo y abrir la temática de la cosificación; las tesis de Kosik, en su *Dialéctica de lo concreto*, permitió a muchos marxistas y a muchos existencialistas, tender un puente entre Heidegger y Marx; pero más recientemente, las interpretaciones de la escuela althusseriana plantearon con fuerza la necesidad de responder al problema de por qué la teoría de Marx era científica, para luego tratar de abordar otras temáticas como las del estatuto de la filosofía, la problemática de la estructura política y jurídica, así como la de la ideología. Posteriormente han sido sujetas a críticas o autocríticas las tesis de Althusser, pero si quisiéramos definir en pocas palabras su función en México, diríamos que fue la de acabar de despertar al marxismo de su sueño dogmático.

Señalaríamos también que a estas condiciones teóricas cabría agregar la modificación de las condiciones políticas y sociales después del fuerte sacudimiento de 1968.

Si la filosofía analítica y la marxista no realizaron un análisis serio de sus relaciones con la sociedad mexicana, la filosofía "genuina latinoamericana" sí se preocupó por establecer su función frente a la sociedad, pensando inclusive en un marco más amplio: las sociedades latinoamericanas.

Ya nos hemos referido, en líneas anteriores, al proyecto de Zea. Desde mi punto de vista, se puede coincidir con él en su

interés por señalar las necesidades de una toma de conciencia de la dependencia cultural, la necesidad de efectuar estudios de historia de las ideas en México, e inclusive, la importancia de encontrar los diversos sentidos en que ha caminado la historia americana.

En lo que habría que detenerse es en el examen de algunos de sus presupuestos filosóficos. Ya hemos señalado la crítica contra el historicismo realizado en el interior de su propia corriente filosófica. Aquí nos referiremos, brevemente, al carácter de su filosofía de la historia. Para Zea, la filosofía de la historia que debe hacerse en latinoamérica es una reflexión que tiene como cometido principal descubrir los sentidos de la historia latinoamericana a través de sus creaciones espirituales. Lo que no hace Zea es establecer la relación entre dichas creaciones y las condiciones económicas, políticas y sociales. Desde mi punto de vista, es necesario estudiar la forma en que se da la asimilación de una corriente filosófica o cultural, pero creo que también es necesario establecer las condiciones estructurales en que se da dicha asimilación. Es necesario definir tipos de ideologías, pero conectados estrechamente con sociedades específicas. Es por ello que la aceptación por parte de Zea, de que la filosofía debe ocuparse de las ciencias es formal, porque en realidad, lo que busca es definir ciertas direcciones de carácter general, al estilo de una filosofía de la historia hegeliana.

Mucho más preciso resulta ser Abelardo Villegas, por ejemplo, cuando dice que las tareas de una filosofía política en México serán las de ocuparse de desarrollar una teoría del cambio social; del análisis de los modelos de sociedad que proponen las tendencias políticas; de la evaluación de las experiencias socialistas; de la crítica a la ideología; y del análisis del colonialismo y la dependencia.¹⁸

Al no haber realizado un análisis más acucioso sobre las relaciones que guardan con la sociedad mexicana, las tres corrientes filosóficas mencionadas, han ampliado aún más, la distancia entre la filosofía y el conjunto de la comunidad. Y si como expresara Salazar Bondy en un importante aunque pesimista ensayo,¹⁹ una de las causas de esta distancia es el subdesarrollo, desde nuestro

¹⁸ Villegas, Abelardo, ensayo citado.

¹⁹ Salazar Bondy, Augusto, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*. Reproducido en este número de *Dialéctica* y publicado originalmente por Center of Latin American Studies, John P. Augelli, Director, 1969.

punto de vista, la filosofía también carga con su propia responsabilidad.

4. Una de las principales críticas que la filosofía "genuina Latinoamericana" ha dirigido en contra de la filosofía analítica ha sido, la de eliminar la función ideológica de la filosofía. Esta crítica es, en términos generales cierta, pero faltaría analizar el significado de la frase: *función ideológica de la filosofía*. Sabido es que entre la filosofía y la ideología se han establecido, a lo largo de la historia, diversas y complejas relaciones. De igual forma podríamos decir que dicha relación depende de cómo se conciban los términos. Si entendemos, por ejemplo, a la ideología como un sistema de ideas sobre el hombre, la naturaleza o la sociedad más o menos coherentemente organizado, nos sentiríamos tentados a volver al concepto de filosofía como una concepción del mundo. Si la entendiéramos, en un sentido gramsciano, como visión del mundo estrechamente relacionada con la función de dominio político o lucha en contra de ese dominio, en un determinado bloque histórico, la filosofía constituiría la expresión más alta de la ideología. Pero si en cambio, entendiéramos a la ideología como un sistema de creencias no fundadas científicamente y destinadas a legitimar un determinado estado de cosas en una sociedad, la filosofía asumiría sólo una función negativa. ¿Cómo entender entonces la función ideológica de la filosofía? Si examinamos los casos de ciertas filosofías como el liberalismo, el positivismo, el neo-positivismo, el pragmatismo o el marxismo, para citar sólo algunas, podemos observar que constituyen corrientes no sólo estrictamente filosóficas sino que se mueven también en el interior de las ciencias particulares y en los terrenos de la política, la ideología y la cultura. En determinados casos cumplen la función de mantener el status social, en otros, la de impugnarlos o criticarlo.

En México y en otros países de Latinoamérica, ha sido evidente esta función, de tal modo que, desde nuestro punto de vista, la filosofía tiene la responsabilidad y el compromiso de descubrir su propia función ideológica y de establecer claramente su relación con la sociedad y con la política.

5. Pero hagamos una pregunta radical: en las condiciones de una sociedad como la mexicana, con un capitalismo tardío, periférico y dependiente: ¿Cuál puede ser la función de la filosofía?

Tanto el planteamiento de la pregunta como la respuesta, pueden ser distintos en cada corriente filosófica, pero si la conside-

ramos desde la perspectiva de un marxismo abierto y crítico, podríamos responder lo siguiente:

a) En primer término, la filosofía tiene que ocuparse de todos los problemas que se debaten en la actualidad en todas sus ramas. La filosofía que se hace en Latinoamérica, no sólo no puede dejar de estar presente en esas discusiones sino que no existe ninguna traba que le impida realizar aportaciones originales. No tendría sentido expresar esta primera proposición, si en nuestro país no se hubiera presentado una etapa en la que se insistió en la necesidad de desarrollar una filosofía de lo peculiar del mexicano.

b) En segundo lugar, si la filosofía quiere examinar el problema de cuál es su función en una sociedad dada, forzosamente tiene que recurrir al auxilio de otras disciplinas científicas para determinar el momento específico de dicha sociedad. Esto no quiere decir —y no está por demás destacarlo— que no se trata de establecer una relación de causa-efecto, entre la estructura económica y la producción filosófica, error frecuentemente cometido por un sociologismo mecanicista. Lo que importa es saber en qué relación se encuentra la filosofía, respecto de las necesidades culturales de una sociedad. Es cierto que en la filosofía encontramos problemas que tienen una propia substancialidad, no reducible de las condiciones sociales en que se produce dicha filosofía, pero también es cierto que existen otros sectores más directamente relacionados con aquellas condiciones. Pero si extremamos la tesis, al examinar retrospectivamente a las corrientes filosóficas que han tenido influencia en nuestro país, podemos encontrar que en gran medida han tenido una función ideológica-política; y en estos casos, aparece más clara la necesidad de establecer una relación entre filosofía y sociedad.

Para ilustrar lo anterior y a título *puramente indicativo*, realicemos un paralelismo entre los modelos de desarrollo económico-social, por los cuales ha atravesado nuestro país desde la Revolución Mexicana hasta la fecha y las corrientes filosóficas que han correspondido a cada modelo:

La sociedad mexicana —dice Pablo González Casanova en su ensayo titulado "México; el desarrollo más probable"²⁰ ha atravesado en su historia reciente, por cuatro modelos:

²⁰ González Casanova, Pablo, *México: el desarrollo más probable*, en varios, *México-hoy*. Siglo XXI Editores, México, 1979.

1) "El desarrollo para afuera de Porfirio Díaz con sus haciendas y su imperialismo de enclave, que continúa tras la contienda armada mientras se da un nuevo e incipiente desarrollo industrial, al tiempo que siguen —más o menos deterioradas y cercadas— las haciendas y las empresas de enclave en ferrocarriles, minas, electricidad, petróleo, plantaciones. El modelo entra en crisis en 1929-38. Su fin culmina con la expropiación del petróleo".²¹

En este periodo se desarrollan, a grandes rasgos, la filosofía positivista, primero como ideología de legitimación del Estado porfiriano y luego como constituyente del nuevo estado post-revolucionario. También se presenta la generación del "Ateneo de la Juventud" y la extensa difusión del marxismo, en el periodo de Lázaro Cárdenas. El marxismo tuvo una función ideológica anti-imperialista, en el momento en que el Estado mexicano emprendía la defensa de sus recursos naturales que culminará, como se sabe, en la expropiación petrolera.

Al final del modelo, encontramos el surgimiento de la filosofía de lo mexicano como una corriente ideológica tendiente a reforzar el nacionalismo; y por otro lado, la irrupción en la vida cultural de México de la "emigración española".

Los filósofos transterrados dieron, como se sabe, un fuerte impulso al pensamiento en México, pero tampoco ellos pudieron sustraerse del todo, de la influencia nacionalista. Fue justamente José Gaos, uno de los filósofos que más se preocuparon por descubrir la relación profunda que mediaba entre la circunstancia social de México y su correspondiente filosofía.

2) El segundo modelo es el de la *sustitución de importaciones* "con intervención del Estado y apoyo activo de los industriales nacionalistas. Este modelo se da a fines del cardenismo, sobre todo en el periodo de Avila Camacho, esto es, entre 1939 y 1946".

Durante este modelo se dan a conocer y forman corrientes, la filosofía de Ortega, Hegel, Heidegger, el neo-tomismo, el neo-kantismo y la filosofía del mexicano. Continúa la corriente cultural nacionalista en todos los terrenos.

3) El tercer modelo está constituido por un desarrollo monopolístico que se apodera de la política de "sustitución de impor-

²¹ *Ibid.*, p. 405.

taciones", fortaleciéndose en la década de los cincuentas con las "transnacionales".

Como expresa Fernando Salmerón en su estudio sobre desarrollo de la filosofía en los últimos 25 años publicado en el libro titulado *Las Humanidades en México*.²² 1950 fue un año clave para la filosofía porque se publicaron obras importantes de Vasconcelos, Ramos, Nicol, Agustín Basave, Osvaldo Robles, Villoro y Eli de Gortari, entre otros. Durante la década de los cincuentas se desplegó una gran actividad filosófica en México en lo que parecía ser un verdadero renacimiento. El fin de la década de los cincuenta, vio morir a Alfonso Réyes, José Vasconcelos y Samuel Ramos.

4) Desde los principios de la década de los sesenta hasta hoy, se desarrolló el modelo denominado *desarrollo estabilizador* y que actualmente se encuentra en crisis.

En este trabajo, ya hemos caracterizado, en términos generales, cuál ha sido la problemática de la filosofía, sobre todo en el último periodo, es decir, una filosofía que empieza a desplegarse en diversos sentidos y a encontrar bases sólidas para su desarrollo ulterior.

¿Qué conclusiones provisionales pueden extraerse de éste mínimo paralelismo? En el transcurso del primer modelo, la filosofía cumplió una función ideológica (de legitimación o crítica del Estado) pero no fue capaz de preparar, como una gran corriente comparable a la ilustración francesa, las condiciones de la Revolución de 1910; como tampoco lo fue de darle una nueva filosofía a la sociedad post-revolucionaria.

Durante el segundo modelo, la filosofía mexicana conoció una serie de corrientes internacionales pero experimentó una fuerte influencia del momento ideológico por el que atravesaba la sociedad mexicana.

Durante el tercer modelo, la filosofía encontró nuevas expresiones que fructificarían sólo hasta la nueva etapa, a pesar de que, salvadas las grandes excepciones, la filosofía en México no llegue aún a conformar un clima que nos permita afirmar que ha alcanzado, en conjunto, una verdadera madurez.

c) Por lo expresado anteriormente, nos parece necesario y urgente que la filosofía, desde una posición marxista, enfrente este

²² Varios autores, *Las Humanidades en México*, Ed. UNAM, México, 1979.

tipo de análisis con un mayor rigor. Si no se analiza a la filosofía en relación con la sociedad específica en que surge, parece difícil definir su función.

Por ello, creo que a la vez que se analicen las necesidades sociales, culturales, políticas e ideológicas del país, debiera emprenderse un esfuerzo tanto crítico como autocrítico. Crítico en relación a la función que cumplen las otras concepciones filosóficas y autocrítico en la medida en que la filosofía marxista debe superar definitivamente viejas problemáticas para ingresar en una nueva etapa.

Finalmente, desde mi punto de vista, la filosofía cumple, entre otras, dos grandes funciones:

1.— Frente a las ciencias (naturales o sociales), aclarando su problemática o contribuyendo a su desarrollo.

2.— Frente a la ideología o como ideología, preparando las condiciones del cambio histórico.

Hasta ahora, la filosofía en México no ha cumplido con estas funciones cabalmente y muchas veces pareciera que actúa con cierto retraso.

REGISTRO DE LA PRODUCCION FILOSOFICA EN MEXICO (1969-1980) *

- Cabrera, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*. UNAM, México, 1979.
- Campuzano, Felipe, *Izquierda freudiana y marxismo*, Ed. Grijalbo, México, 1979.
- Cortés, Rodolfo, *Dialéctica*. EDICOL, México, 1978.
- Córdova, Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Ed. UNAM, México, 1973.
- Del Barco, Oscar, *Esencia y apariencia en El capital*, Ed. UAP. México, 1977.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, EDICOL, México, 1972; *Filosofía ética latinoamericana*, EDICOL, México, 1972; *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Extemporáneos, México, 1977.
- Ezcurdia, Alberto de, *Lecciones de filosofía de la ciencia*, Textos Universitarios, UNAM, México, 1970.
- García Canclini, Néstor, *Arte Popular y sociedad en América Latina*, Ed. Grijalbo, México, 1977; *La producción simbólica*, Siglo XXI, México, 1979; *Epistemología e historia*, Ed. UNAM, México, 1979.
- Garzón, Juan, *Carlos Marx: Ontología y revolución*, Ed. Grijalbo, México, 1974.
- García Maynes, Eduardo, *Doctrina aristotélica de la justicia*, Ed. UNAM, México, 1973.
- Gortari de, Eli, *Iniciación a la lógica*, Ed. Grijalbo, México, 1969; *7 ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna*, Ed. Grijalbo,

* Se registran sólo algunos de los libros que han tenido un mayor significado o influencia. No se trata de una bibliografía exhaustiva. Asimismo, no se incluyen textos recientes editados originalmente en otras fechas. Se mencionan libros producidos en México por autores recientemente exiliados en nuestro país.

- México, 1969; *El método dialéctico*, Ed. Grijalbo, México, 1970; *Ciencia y conciencia en México (1767-1883)*, Antología. Col. SEP: 70, Núm. 71, México, 1973; *La metodología: una discusión*, Ed. UNANL, México, 1976.
- Gómez Robledo, Antonio, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, México, 1974.
- González Rojo, Enrique, *Para leer Althusser*, Ed. Diógenes, México, 1972. *La teoría científica de la historia*, Ed. Diógenes, México, 1976; *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y del trabajo manual*, Ed. Grijalbo, México, 1977; *La revolución intelectual*, Ed. Diógenes, México, 1980.
- Junco de Meyer, Victoria, *Gamorra o del eclecticismo en México*, FCE, México, 1973.
- Krause, Rosa, *La investigación filosófica*, Ed. UNAM, México, 1979; *La filosofía de A. Caso*, Ed. UNAM, México, 1977.
- Labastida, Jaime, *Producción, ciencia y sociedad. De Descartes a Marx*, Siglo XXI, México, 1969; *Humboldt, ese desconocido*, Sep-setentas, México, 1975.
- Miguel, Roberto, *Epistemología y ciencias sociales y humanas*, Ed. UNAM, México, 1977.
- Navarro, Bernabé, *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, FCE, México, 1975.
- Olmedo, Raúl, *El antimétodo; introducción a la filosofía marxista*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1980.
- Otero, Mario H., *La filosofía de la ciencia hoy: dos aproximaciones*, Ed. UNAM, México, 1977.
- Y Otros, *Ideología y ciencias sociales*, (compilación y prólogo), Ed. UNAM, México, 1979.
- Margain, Hugo, *Racionalidad, lenguaje y filosofía*, FCE, México, 1978.
- Miranda, Porfirio, *Marx y la biblia*, México, 1971; *Marx en México. Plusvalía y política*, Siglo XXI, México, 1972; *Cambio de estructuras*, México, 1971; *El ser y el Mesías*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1973; *El cristianismo de Marx*, México, 1978.
- Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, FCE, México, 1977; *El porvenir de la filosofía*, FCE, México; *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980.
- Palazón, Ma. Rosa, *Bertrand Russell, empirista*, Ed. UNAM, México, 1975.
- Pereyra, Carlos, *Configuraciones, teoría e historia*, EDICOL, México, 1979.

- Parisi, A, *Filosofía y dialéctica*, EDICOL, México, 1979.
- Rossi, Alejandro, *Lenguaje y significado*, Ed. Siglo XXI, México, 1969.
- Rosenbleuth, Arturo, *El método científico*, Ed. IPN, México, 1971; *Mente y cerebro: Una filosofía de la ciencia*, Ed. Siglo XXI, México.
- Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974.
- Salmerón, Fernando, *La filosofía y las actitudes morales*, Siglo XXI, México, 1971.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, Ed. Grijalbo, México, 1969; *Rousseau en México*, Ed. Grijalbo, México, 1970; *Del socialismo científico al socialismo utópico*, Ed. Era, México, 1975; *Estética y marxismo (antología)*, Ed. Era, México, 1970. Dos tomos. *Estética (antología)*, Ed. UNAM, México; *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, Alianza, Ed. Madrid, 1978.
- Vera, Margarita, *El pensamiento filosófico de José Vasconcelos*, Ed. Extemporáneos, México, 1979.
- Villegas, Abelardo, *Reforma y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Ed. Siglo XXI, México, 1972; *Cultura y política en América Latina*, Extemporáneos, México, 1978; *Positivismo y porfirismo*, Sep-Setenta, Núm. 40, México, 1972.
- Villoro, Luis, *Estudios sobre Husserl*, Ed. UNAM, México, 1975.
- Xirau, Ramón, *Idea y querrela de la Nueva España*, Alianza Ed. Madrid, 1974; *Mito y poesía*, UNAM, México, 1974; *Palabra y silencio*, Ed. Siglo XXI. México, 1967-71; *De ideas y no ideas*, Joaquín Mortiz, México, 1974; *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Ed. Siglo XXI, México, 1969; *La esencia de lo americano*, Ed. Pleamar, Buenos Aires, 1971; *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, Antología, Sep-setenta, México, 1971; *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo*, Ed. Tiempo Nuevo, Caracas, 1971; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz, México, 1974; *El pensamiento latinoamericano*, Ed. Ariel, Seix Barral, México, 1976; *América en la historia*, Rev. de Occidente, Madrid, 1970; *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial, México, 1976; *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1979; *Latinoamérica, Tercer Mundo*, Ed. Extemporáneos, México, 1977.

LIBROS COLECTIVOS

- Varios: *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, Ed. Grijalbo, México, 1976. I Coloquio Nac. de Filosofía; *La filosofía y las ciencias sociales*, Ed. Grijalbo, México, 1976, I Coloquio Nac. de Fil.; *La filosofía actual en América Latina*, Ed. Grijalbo, México, 1976, I Coloquio Nac. de Fil.; *La filosofía y las revoluciones científicas*, Ed. Grijalbo, México, 1979, II Coloquio Nac. de Fil.; *La filosofía y las revoluciones sociales*, Ed. Grijalbo, México, 1979, II Coloquio Nac. de Fil.; *Las revoluciones en la filosofía*, Ed. Grijalbo, México, 1979, II Coloquio Nac. de Fil.; *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx* (Comp. y prólogo de Gabriel Vargas Lozano), Ed. UAP, México, 1980. *Estructuralismo y marxismo*, Ed. Grijalbo, México, 1970; *El argumento del lenguaje privado*, (Antología y presentación de Enrique Villanueva), Ed. UNAM, México, 1979; Bertrand Russell (Presentación L. Villoro, antología, Fernanda Navarro), Siglo XXI, México, 1979.
- Varios, *Filosofía, ciencia y política*, Ed. Nueva Imagen, México, 1980; *El silencio del saber*, Ed. Nueva Imagen, México.
- Gaos, José, *Del Hombre*, (Edición preparada por Fernando Salmerón en Colaboración de Elsa Cecilia Frost), Dianoia, F.C.E., México, 1970.
- Luis Recaséns Siches, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica "razonable"*, Dianoia, México, 1971.
- Varios Autores, *25 años de las Humanidades en México*, UNAM, México, 1979.

ALGUNOS ENSAYOS EDITADOS EN FORMA AUTONOMA

- Villoro, L. sobre el concepto de ideología, Rev. Plural Abril de 1974.
- Zea, L. *Filosofía latinoamericana*, ANUIES, México, 1976.
- Garzón, Mercedes y Garzón, Juan, *Ética y Sociedad*, ANUIES, México, 1976.
- Danel Janet, Fernando, *Ideología y epistemología*, ANUIES, México, 1972.
- Barreiro, Juan José, *Arte y sociedad*, ANUIES, México, 1977.
- Parisi, Alberto, *Raíces clásicas de la filosofía contemporánea*, ANUIES, México, 1977.

- Prieto, Daniel, *Estética*, ANUIES, México, 1972.
 Trejo, Wonfilio, *Filosofía y ciencia*, ANUIES, México, 1976.
 Vera, Margarita, *¿Qué es filosofía?* ANUIES, México, 1977.
 Sánchez Vázquez, Adolfo, *Estructuralismo e Historia*, (Separata),
 UNAM, México, 1970.

BIBLIOGRAFÍAS:

- Bibliografía Filosófica Mexicana, UNAM, México, 1968.
 Bibliografía Filosófica Mexicana, seguida de la Bibliografía del
 Dr. José Gaos, UNAM, México, 1969.
 Bibliografía Filosófica Mexicana, 1979. Seguida de la bibliografía
 del Dr. Eduardo García Maynes, UNAM, México, 1973.
 Bibliografía Filosófica Mexicana, UNAM, México, 1971. Indices
 de la Revista Filosofía y Letras (1941-1958), UNAM, México,
 1974.
 Bibliografía Filosófica Mexicana de 1972, seguida de la biblio-
 grafía del Dr. Joaquín Xirau, UNAM, México, 1975.
 Bibliografía Filosófica Mexicana de 1973, seguida de la bibliogra-
 fía de Samuel Ramos, UNAM, México, 1977.
 Colección de estudios monográficos editados por la UNAM, Ins-
 tituto de Investigaciones Filosóficas:
 Graue, Jorge, *La explicación histórica*.
 Rodríguez Tirado, Alvaro, *Lógica deóntica y modelos semánticos*.
 Nathan, Elia, *El programa de fundamentación de la ciencia de
 René Descartes*.
 Herrera Ibáñez, Alejandro, *¿Es la existencia un predicado lógico?*
 Oñate Laborde, Alfonso, *Los conceptos jurídicos fundamentales
 de W. W. Hohfeld*.

La producción de ensayos filosóficos en México ha sido importante en estos últimos diez años. Algunos de estos ensayos se han incorporado en libros o publicados en revistas como *Plural* (de la primera y segunda épocas); *Dialéctica*, editada por la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla; *Thesis*, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; *Cathedra*, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León; *Episteme*, del Instituto Politécnico Nacional; *Crítica*, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM o los anuarios *Dianoia* y *Latinoamérica*. También han sido

incluidos ensayos filosóficos en la *Revista de la Universidad Nacional*, en *Diálogos*, en *Historia y Sociedad* y otras. Aunque no pertenece al periodo que hemos venido analizando es importante mencionar los trabajos incluidos en la *Revista de la Universidad de México*, bajo el título: "Sentido actual de la filosofía en México". Vol. XXII. Núm. 5, Enero de 1968.

NOTA: si algún libro no ha sido considerado en el registro, solicitamos atentamente se nos haga saber para incluirlo posteriormente y la bibliografía sea lo más completa posible. Pedimos de antemano disculpas por las posibles omisiones.

IDEOLOGIA Y FILOSOFIA

Jorge Martínez Contreras

En las últimas décadas se ha planteado a menudo en México, y en el resto de América Latina, la necesidad de desarrollar una filosofía autóctona, una filosofía latinoamericana que pueda competir como sistema filosófico frente a los otros sistemas de pensamiento que se originaron y originan todavía en el viejo continente o en los Estados Unidos de Norteamérica.

Visto abstractamente, el proyecto de constituir una filosofía latinoamericana es una posición con la que estamos de acuerdo todos los que en este continente nos dedicamos profesionalmente al quehacer filosófico. Sin embargo, debemos preguntarnos si basta plantear la necesidad abstracta de una situación, para que esta situación se vaya a realizar en la práctica. ¿Acaso basta la toma de conciencia por parte de nosotros filósofos profesionales de la ausencia de una filosofía propia para que, inmediatamente, comencemos a trabajar en la construcción de un pensamiento original frente a los otros sistemas? Mi opinión y la de varios compañeros que trabajamos en este tema, es que la empresa filosófica es ardua, ingrata, y que se necesita un trabajo intelectual intenso que abarque todos los niveles del quehacer filosófico, sin olvidar el más importante en la situación actual: la filosofía en el ambiente universitario. Quisiera plantear en las páginas que siguen el problema del ideólogo frente al filósofo en los términos en los que los concebía el filósofo francés Jean Paul Sartre, para interrogarme enseguida sobre la aplicación del paradigma sartreano a la situación mexicana y, finalmente, someter a discusión algunas alternativas de la educación filosófica en México como tarea fundamental para buscar la creación de una cultura —en el sentido más amplio de la palabra— filosófica en nuestro país.

FILOSOFIA E IDEOLOGIA

Trataremos de destacar aquí los principios teóricos, ideológicos y metodológicos adoptados por Sartre en su búsqueda de una explicación total del fenómeno humano. Sartre había partido a la vez de Hegel, de Husserl y de Heidegger. Del primero tomó no solamente los términos de “en-sí” y “para-sí”, sino también la idea de que la realidad nace de la relación entre estos dos elementos. La “pasión inútil del hombre”,¹ su búsqueda infructuosa del *ens-causa-sui*, no es más que la expresión de la pasión del Espíritu que se manifiesta en todo hombre, de manera individual pero generalizada, y que siempre se traduce en un fracaso: el *ens-causa-sui* no será nunca alcanzado por ningún hombre. Para Sartre, en efecto, el hombre trata de realizar una síntesis entre la existencia y el ser (el saber) para salvaguardar la libertad del hombre. Este proyecto existencial se acompaña de un proyecto científico de unir existencia y saber, de llegar al fin de la historia, de conocer la totalidad. Este último proyecto está también condenado al fracaso: Sartre no concibe ningún fin a la historia.

Sartre tomó de Heidegger varios términos e ideas, entre los que destaca el de “da-sein” y el de “mit-sein” por medio de los cuales trata, en *El Ser y la Nada*, de sentar las bases de una explicación sociológica del hombre. En esta explicación Sartre concluirá que el “mit-sein” no puede existir por principio porque las relaciones entre los hombres son conflictivas. Pero vemos que su preocupación sociológica es bastante antigua en su obra. Es en otro autor alemán, Marx —y en cierta medida en Engels— que Sartre tomará las ideas y conceptos fundamentales de la *Crítica de la razón dialéctica*. Esta identificación nos es ilustrada por la famosa frase de Engels, inspirada en Marx, que él envía en una carta a Starkenburg, el 25 de enero de 1894, y que dice así: “no es entonces, como se ha querido imaginar aquí y allá por simple comodidad, un efecto automático de la situación económica, son al contrario los hombres los que hacen la historia ellos mismos en un medio dado que los condiciona, sobre la base de condiciones reales anteriores

¹ *L'Être et le Néant*, p. 708. Es sin duda esta frase, leída por periodistas y filósofos de salón la que ha provocado, en su época, el más grande de los malentendidos. Se designaba entonces por medio del nombre de “existencialista” a los jóvenes contestatarios sociales que más tarde se llamarían beatniks y hippies.

entre las cuales las condiciones económicas, por influenciadas que puedan estar por las otras condiciones políticas e ideológicas son, sin embargo, en última instancia, las condiciones determinantes, constituyendo de un lado al otro el hilo conductor que puede llevarnos a comprenderlas".²

De esta manera, partiendo de la aceptación de esta tesis que se encuentra en efecto en la base de la teoría marxista del hombre y de la sociedad, Sartre iniciará un análisis de la filosofía occidental moderna comparando su surgimiento y sus métodos con la estructura socioeconómica de la época. El ve tres "momentos" de creación filosófica: "entre los siglos xvii y xx, veo 3 momentos que designaré por medio de nombres célebres: hay el "momento" de Descartes y de Locke, el de Kant y de Hegel, finalmente el de Marx".³ En esos momentos de creación, siempre determinados desde el punto de vista histórico, "una filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad".⁴ He ahí un aspecto general de la filosofía; pero de una manera más precisa, la filosofía tiene para Sartre una estrecha relación con lo que los marxistas han llamado la ideología de la clase dominante: una filosofía "es ante todo cierta manera para la clase "ascendente" de tomar conciencia de sí y esta conciencia puede ser neta o confusa, indirecta o directa: en los tiempos de la nobleza de corte y del capitalismo mercantilista, una burguesía de juristas, de comerciantes y de banqueros tomó algo de sí misma a través del cartesianismo; un siglo y medio más tarde, en la fase primitiva de la industrialización, una burguesía de fabricantes, de ingenieros y de sabios se descubrió a sí misma obscuramente en la imagen del hombre universal que le proponía el kantismo".⁵ Adoptando ciertos conceptos marxistas fundamentales, Sartre no hace sin embargo, una identificación mecánica entre los filósofos citados y las clases ascendentes, ni una simple ideología de su filosofía. Para él la filosofía guarda su especificidad frente a la ideología de clase. ¿Qué es entonces la filosofía?

² *Critique de la raison dialectique*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 15

⁵ *Ibid.*

LA FILOSOFIA

Hay que señalar antes que nada la importancia que Sartre va a dar a la filosofía en tanto que tentativa de interrogación, no sobre el ser de la subjetividad, sino sobre las estructuras sociales tales como el conocimiento científico, las técnicas, la ideología y el movimiento social general de la sociedad.

A) *La filosofía como conocimiento:*

Sartre reconoce, por supuesto, la relación estrecha entre filosofía y ciencia que estaban prácticamente identificados hasta el siglo XVIII: "la filosofía opera la unificación de todos los conocimientos reglándose sobre ciertos esquemas directores que producen las actitudes y las técnicas de la clase ascendente frente a su época y frente al mundo".⁶ Sobre este punto, Sartre permanece fiel a la línea de Bachelard y de sus discípulos en el estudio de la filosofía de la ciencia. En efecto, los conceptos de "esquema director" y de corte "epistemológico" han sido utilizados por diferentes filósofos de la ciencia.⁷ Hay corte epistemológico cuando un esquema director ya no es paradigmático, cuando los nuevos hechos establecidos por las ciencias entran en contradicción con lo que la ciencia dominante preveía. Los paradigmas científicos mueren y ceden el lugar a nuevos conceptos ligados, a nuevos descubrimientos. Para Sartre, parece que sucede de la misma manera en el caso de la filosofía: una filosofía puede para él morir cuando "el progreso de las luces"⁸ hubiere destruido su *saber* y sus aplicaciones prácticas, así como sus soportes empíricos; ya no quedaría de ella más que el esqueleto de lo que fuera un pensamiento vivo, es decir, "una idea reguladora indicando una tarea infinita".⁹ Pero la muerte de una filosofía es anunciada mediante el surgimiento de una nueva filosofía viva, de una idea reguladora encarnada en la *praxis* de los hombres y que arranca su lugar a las antiguas ideas, pues toda filosofía viva —virulenta dirá inclusive

⁶ *Ibid.*,

⁷ Citemos los trabajos de G. Canguilhem, L. Althusser y M. Foucault. En una corriente epistemológica paralela, podemos mencionar el trabajo de A. Koyré y de uno de sus discípulos: T. Kuhn.

⁸ *Critique*, p. 16.

⁹ *Ibid.*

Sartre— “se caracteriza como un método de investigación y de explicación”.¹⁰ En ese sentido “toda filosofía es práctica, inclusive aquélla que aparece al principio como más contemplativa, el método es un arma social y política.”¹¹

Otro aspecto importante de esta tentativa filosófica nos permite comprender lo que es el conocimiento científico, según el autor de la *Crítica*. La actitud de la filosofía frente al saber no es nunca neutra, no busca el conocimiento *per-se*, el saber está ligado al poder como lo explica muy bien Francis Bacon que Sartre no cita, por cierto. La filosofía es, pues, política *también*.

b) La filosofía está ligada al movimiento social. Es virulenta cuando expresa los intereses —aspiraciones, creencias, ideas, posibilidades, etc.—, de la clase ascendente que terminará por tomar el poder. Sartre nos da como ejemplo las manifestaciones del cartesianismo en el siglo XVIII en los escritos de D’Holbach, Helvetius —en los cuales se acompaña de un materialismo mecanicista— Diderot y Rousseau. La manifestación de esta filosofía que fue virulenta en su tiempo, aparece aquí bajo la forma de una “moralidad abstracta”, de una respuesta “crítica” del oprimido al opresor. Sartre podía haber citado, casi un siglo antes, la relación en Locke, entre el modelo de gobierno que proponía en el *Ensayo sobre el Gobierno Civil* y Guillermo d’Orange.

Así, la *eficacia* de una filosofía será medida en sus manifestaciones concretas al nivel de los fenómenos sociales: la filosofía “va unida con el movimiento de la sociedad”,¹² pues ella está indisolublemente ligada al momento histórico que le dio nacimiento y que le aportó su significación social: “la filosofía permanece eficaz mientras esté viva la *praxis* que la engendró, que la lleva y que ella ilumina”.¹³

Queda por señalar otro aspecto importante: una filosofía revolucionaria,¹⁴ en el momento en que expresaba la *praxis* de la clase

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.* Esta idea ha sido desarrollada, posteriormente a Sartre, por L. Althusser en “La Filosofía como arma de la revolución” en *Positions*, París, Ed Sociales, 1976, pp. 35-48.

¹² *Critique*, p. 17.

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ Esta palabra ha tomado un sentido esencialmente político y social en la actualidad, pero su origen, con toda seguridad, debe ser buscado del lado de la ciencia y de sus repercusiones que sus descubrimientos produjeron en la sociedad de su época. Pensamos en la obra de Copérnico

ascendente, podía también teóricamente existir como expresión parcial de la clase que iba a tomar el poder. Si la filosofía es igualmente una ideología —y por definición prioritariamente de una clase social dada —se puede hablar de varias filosofías?

c) La filosofía como ideología: hemos señalado más arriba que la filosofía se regula sobre ciertos esquemas directores que traducen las actitudes de la clase ascendente. Es la visión que tiene Sartre del racionalismo analítico de los pensadores del siglo xvii, teoría nacida de la lucha, cuyo papel en el Siglo de las Luces, será destruir la ideología feudal que justificaba todavía la estructura política de la sociedad. Por esta razón él puede proponer una visión política del pensamiento de Descartes y de los cartesianos: “en el caso del cartesianismo, la acción de la “filosofía” permanece negativa: ella rotura, destruye y hace entrever a través de las complicaciones infinitas y los particularismos del sistema feudal, la universalidad abstracta del pensamiento burgués”.¹⁵ Cuando una clase ascendente llega al poder, como fue el caso de la burguesía, su dominación se expresa también a través de su pensamiento. Es precisamente esta dominación que hará de un pensamiento una ideología común: las luces del siglo xviii penetrarán el espíritu del pueblo porque la clase dominante pretenderá ser la clase universal: “las infiltraciones de su filosofía le permitirán enmascarar las luchas que comienzan a desgarrar al Tercer Estado y a encontrar para todas las clases revolucionarias un lenguaje y gestos comunes”.¹⁶

La filosofía trata de volverse un saber universal: pensamos entonces que éste se sitúa en el espacio y en el tiempo, estrechamente ligado a una clase social y a su *praxis*. Pero está lejos de constituir, entre la estructura económica y la superestructura política, una unión mecánica o automática tal como nos es presentado por ciertos marxistas. Para Sartre, la filosofía permanece en un campo del saber que abarca todas las capas de una sociedad dada y que, en consecuencia, depende del desarrollo de la ciencia. Por esta razón, nos parece a la vez método científico, técnica de transformación social e ideología: “si la filosofía debe ser a la vez totalización del saber, método, Idea reguladora, arma ofensiva y comu-

De Revolutionibus Orbium Coelestium, en el cual el término *revolutionibus* quiere decir movimiento alrededor de algo.

¹⁵ *Critique*, p. 16, nota.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 16-17.

nidad del lenguaje; esta "visión del mundo" es también un instrumento que trabaja a las sociedades carcomidas, y esta concepción singular de un hombre o de un grupo de hombres se vuelve la cultura y, a veces, la naturaleza de toda una clase, es claro que las épocas de creación filosófica son raras".¹⁷ Si tratamos de ilustrar esta idea por medio de una imagen reveladora, diremos que para Sartre el conjunto de la filosofía es el *humus* de todo el pensamiento particular y el horizonte de toda una cultura.¹⁸ Esta visión particular de la filosofía le permite al filósofo parisino poner en relación cuatro siglos de cultura occidental con únicamente tres "momentos filosóficos" de los cuales el último, marcado por Marx, pertenece al siglo pasado.

Si se considera la propia teoría de Sartre, una filosofía está viva mientras la *praxis* que la sostiene permanece "virulenta", es decir, mientras que se manifiesta socialmente —es claro que en esta perspectiva, las filosofías "son inseparables mientras el momento histórico del cual son ellas la expresión no haya sido superado".¹⁹ Sartre define al marxismo que se ha desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, no solamente como una filosofía todavía "viva", sino como el Saber actual: el marxismo "permanece como la filosofía de nuestro tiempo: es insuperable porque las circunstancias que lo engendraron no han sido todavía superadas".²⁰ Si el autor de "Los Comunistas y la paz" afirma que el marxismo es el *humus* de nuestra cultura contemporánea, debemos analizar lo que significa para él el término "marxismo", y descubrir cuál es la posición del existencialismo frente a este saber totalitario.

MARXISMO Y FILOSOFIA

El interés de Sartre por el marxismo es antes que nada un esfuerzo

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 29. En 1956, en "el Reformismo y los fetiches", Sartre hace un elogio mucho más apasionado del pensamiento de Marx: "para nosotros el marxismo no es solamente una filosofía: es el clima de nuestras ideas, el medio sobre el cual ellas se alimentan, es el movimiento verdadero de lo que Hegel llamaba el Espíritu Objetivo. Vemos en él un bien cultural de la izquierda; mejor aún: desde la muerte del pensamiento burgués, es por sí solo la Cultura, pues es sólo él quien permite comprender a los hombres, las obras y los eventos" (*Situaciones VII*, p. 110).

de acercamiento con Marx, acompañado de una posición muy crítica frente a Engels y de los marxistas soviéticos.

Sartre ve más bien en Marx al creador de un verdadero método heurístico para las ciencias sociales que al filósofo. Ya hemos señalado, por ejemplo, la posición crítica del autor de *La Trascendencia del Ego* frente a un concepto de "materialismo" más idealista que "materialista". Sartre está de acuerdo con la opinión de Maximiliano Rubel que afirma que Engels jugó un papel más importante en la creación de estos contrasentidos que el autor de *El capital*.²¹ Marx mismo no está libre de críticas cuando se trata de problemas filosóficos. Resta sin embargo, que Sartre considere al marxismo la filosofía insuperable de nuestro tiempo, aunque no se dice marxista a sí mismo.²² ¿Cuáles son entonces para este filósofo, que guarda una independencia teórica hacia el marxismo, las características que hacen de esta filosofía el saber de nuestra época?

Sartre propondrá tres afirmaciones sobresalientes sobre el marxismo:

a) Se trata, en primer lugar, como lo hemos señalado ya, del pensamiento "virulento" en nuestro momento histórico.

b) El marxismo constituye una *hipótesis fecunda*. Su fecundidad es clara si se piensa, dentro de un plano teórico, de la importancia que tiene en las ciencias sociales y, en un plano práctico, su influencia a nivel de las luchas sociales.

c) El marxismo no ha dado, sin embargo, todos los frutos que de él se esperaban: *se ha parado*. En efecto, una idea, por fecunda que sea, debe enriquecerse por medio de la experiencia, por medio

²¹ Las investigaciones de Maximiliano Rubel han mostrado que los conceptos de "materialismo histórico" y de "materialismo dialéctico" no son de Marx. Marx habla en efecto de su "concepción materialista de la historia" que se puede considerar sinónimo del primer concepto. Pero la creación, la más "idealista" del materialismo dialéctico, "la dialéctica de la naturaleza", proviene con toda seguridad" del filósofo amateur Engels. (CF. M. Rubel, *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual*, París, M. Riviere, 1957 y, en colaboración con T. B. Bottomore, *Karl Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Londres, Pelikan Books, 1968).

²² En su "Respuesta a Alberto Camus", escrita en 1952, Sartre afirma: "no tengo por qué defender (las ideas) de Marx, pero permítame decirle que el dilema en el cual usted pretende encerrarlas (o sus "profecías" son verdaderas o el marxismo no es más que un método) deja escapar toda la filosofía marxista y todo lo que constituye para mí (que no soy marxista) su profunda verdad" (*Situaciones IV*, p. 107; nota).

de los conocimientos empíricos y teóricos para pasar del estadio de idea al de verdad. Esta transformación, posible según Sartre, no se ha realizado en razón del detenimiento de su desarrollo teórico y de su rechazo de toda investigación empírica, no contemplado en las hipótesis fundamentales: “el marxismo se ha parado: precisamente porque esta filosofía quiere cambiar al mundo, porque ella quiere constituirse en el “devenir-mundo de la filosofía”, porque ella es y quiere ser *práctica*, se ha operado en ella una verdadera escisión que ha echado la teoría de un lado y la *praxis* del otro”.²³ Para Sartre, 20 años han pasado entre sus primeras manifestaciones de interés por el marxismo y la redacción de la *Crítica*. En los años 30, Riazanov y otros marxólogos comienzan a convertir en “virulento” al marxismo; pero el estalinismo se afianza poco a poco dentro de su dogmatismo y todos los escritos del maestro que desagradan a los discípulos dogmáticos son guardados bajo silencio. Se asiste a una sacralización de los eslóganes, a un fenómeno ideológico que se parece en mucho a un movimiento religioso.²⁴

El paro teórico del marxismo se va a acompañar de un corte casi total con el desarrollo de las ciencias, e inclusive de una total destrucción de ciertos proyectos científicos cuando el slogan, la Idea hegeliana, es aplicada a la naturaleza y a sus leyes.²⁵ Sobre este punto, Sartre es enfático: “desde hace años, nada enriquece ya al marxismo”,²⁶ lo que es paradójico para un pensamiento que domina el saber, que es totalitario en su tentativa de conocimiento y que, por su orientación materialista, está llevado hacia un análisis de los hechos empíricos: “el marxismo (...) tiene fundamentos teóricos, abarca toda la actividad humana pero no *sabe*

²³ *Critique*, p. 25.

²⁴ Si se tiene en cuenta a los manuales de los países soviéticos o socialistas sobre el marxismo-leninismo, se nota que su enseñanza es obligatoria, no solamente en los liceos sino también en las universidades; no se puede entonces más que pensar en el catecismo de las escuelas religiosas de nuestros países.

²⁵ Fue el caso de la genética soviética hasta los años 60. Un charlatán llamado Lyssenko supo forzar los hechos científicos —desde el final de los años 30— para “probar” la existencia de la “Dialéctica de la Naturaleza” y de la vieja idea lamarckiana que los caracteres genéticos adquiridos son hereditarios. Esta preminencia del mito sobre la ciencia ha sido nefasto, tanto para la ciencia como para los sabios fieles a Mendel, forzados a una estadía no científica en Siberia o en otro lado.

²⁶ *Situaciones VII*, p. 125.

ya nada: sus conceptos son *diktats*; su fin no es ya adquirir conocimientos sino constituirse *a priori* en Saber Absoluto".²⁷ Sartre hace aquí claramente alusión a eso que él llama junto con otros autores, "la escolástica soviética" o el "neo-marxismo estaliniano".²⁸ La fecundidad y el estancamiento posterior de la filosofía del pensador alemán estuvieron ligados al concepto de materialismo.

Esta visión, tanto de la filosofía como del marxismo por parte de Sartre, es sumamente rica en sus implicaciones metodológicas. Por un lado, queda claro que la filosofía es una actividad intelectual que no puede ser reducida simplemente a la ciencia o a la ideología: la filosofía abarca la cultura de una época, es decir, la ciencia, los valores, los proyectos e, inclusive, las falsas ideas. Pero como vemos en la hipótesis sarterana, la filosofía no se da en cualquier lugar; está ligada al desarrollo socioeconómico de la sociedad, principalmente europea, desde el siglo xvii, y como tal, íntimamente ligada al desarrollo de la clase social en la cual surgirán sus propios pensadores. La filosofía no es tampoco un sujeto abstracto de la historia: son los pensadores concretos que se nutren en una teoría los que van a producir este saber que un grupo de hombres tomará como expresión de su propio pensamiento. En ese sentido no se puede decir que algunos pensadores como Descartes, Kant o Hegel hubieran querido constituir una filosofía *a priori*: son pensadores que se nutren en un saber en movimiento, Descartes, Hegel, cada uno en su época, no podrían darse en otro tipo de sociedades. Por este motivo, el planteamiento de una filosofía latinoamericana autóctona, original, aparece como un planteamiento ambicioso, pero irrealizable y equivocado. Como prueba de ello tenemos, si leemos los trabajos presentados en esta revista por el Maestro Juan Mora Rubio y el Maestro Gabriel Vargas Lozano, que en el caso de México asistimos a varios momentos en que pensadores se constituyen como filósofos, pero si analizamos más profundamente la expresión escrita de su pensamiento, nos damos cuenta de que son en realidad ideólogos en el sentido técnico que Sartre ha dado a esta palabra: personas que se nutren dentro de un sistema filosófico, que tratan de ampliarlo, de explorar ciertas partes que en él no han sido explotadas, de desarrollarlo, de llevarlo a sus últimas consecuencias. Inclusive, los pensadores que en los últimos tiempos han buscado esta autenticidad latinoame-

²⁷ *Critique*, p. 28.

²⁸ *Situaciones III*, p. 136.

ricana, que han tratado de enfrentarse a un imperialismo cultural, lo han hecho, precisamente, con las armas que este imperialismo cultural les estaba dando. Hay, por un lado, la influencia de Hegel y de Marx en estos pensadores que buscan su originalidad. Por otro lado, asistimos en los últimos tiempos al ingreso a la filosofía universitaria profesional de pensadores ligados con anterioridad a la religión. El tomismo se acerca al marxismo tal vez porque tanto Aristóteles como Marx tenían una actitud esencialmente científica hacia los problemas que plantea el mundo. Por otro lado, el pensador religioso, el sacerdote docto, ya no cumple el papel que desempeñó durante muchos siglos; ser un instrumento de las clases dominantes para preservar la dominación a través de una educación que no ponga nunca en duda los valores establecidos, que por el contrario reproduzca la moral vigente con todos sus prejuicios y planteamientos.

Por otro lado, el concepto de materialismo crítico frente a todo materialismo dogmático que maneja Sartre, nos parece sumamente importante. En efecto, el marxismo constituyó en México y en América Latina uno de los movimientos filosóficos más importantes que se han dado en las últimas dos décadas. Los filósofos pensaron encontrar en el marxismo la unión definitiva e indiscutible entre el pensamiento abstracto y la práctica concreta y cotidiana de los hombres. Desde este punto de vista, por su intención totalitaria de dar cuenta de la realidad en su conjunto, en todos sus momentos y facetas, tomando como punto heurístico de arranque la práctica socioeconómica de los hombres organizados en relaciones de producción, parecía más prometedora que todos los intentos anteriores que desde el origen de la filosofía han pretendido poner en relación el pensamiento con la materia, las ideas con la práctica. Sin embargo, el dogmatismo del materialismo parece haber sido más sólido que la labor crítica que frente a él se emprendió. Los frutos más importantes del marxismo los hemos visto en el campo de las ciencias sociales, pero no realmente, no como se esperaba, en el de la filosofía. Pero el elemento importante que el marxismo ha dejado en los filósofos interesados en su paradigma, es la importancia de el acercamiento hacia el material empírico y hacia las teorías desarrolladas por las diferentes ciencias sociales y por la historia. Sin embargo, esta filosofía de las ciencias sociales con pretensiones totalitarias como lo exige el paradigma marxiano, no ha tenido todavía realizaciones concretas.

Este acercamiento a las ciencias, también lo vemos en la lógica

matemática que en México comenzó a tomar cierta importancia en los últimos 10 años. A la lógica matemática han venido tanto filósofos como matemáticos, atraídos por el rigor que esta ciencia abstracta tiene frente a lo que podría parecer la vaguedad muchas veces literaria de la labor del filósofo tradicional. Sin embargo, el filósofo que ha pasado por la lógica matemática generalmente la toma a ésta como un instrumento en su análisis, pero rara vez hace aportes originales en ella. Parecería que son los matemáticos los que están destinados a introducir nuevos conceptos dentro de esta disciplina, los filósofos la seguirán utilizando como un instrumento en vías de un mayor rigor científico en sus análisis. La filosofía analítica, tal como se ha desarrollado en Inglaterra y en Estados Unidos, ha sido desarrollada con cierto éxito en México. Pero aquí de nuevo, tenemos la necesidad del filósofo analítico, sobre todo cuando se ocupa de la filosofía del lenguaje, de acercarse a la semántica, a la semiología y a la semiótica. Su cercanía, pues, a la lingüística, es cada vez más grande, lo que también delimita claramente su campo, como un campo de filosofía, y lo liga a ciertas ciencias como las que acabamos de mencionar anteriormente. Nuevas disciplinas surgen, muchas de ellas que podríamos llamar de moda, como el estudio de las relaciones mente-cuerpo. Este problema viejo en la filosofía occidental, renovado por Descartes en la filosofía moderna, ha tomado gran auge en los últimos tiempos, pero aquí de nuevo tenemos que la relación con la psicología y con la fisiología ocupa cada vez un lugar más importante.

Así pues, el filósofo actual no puede realizar su labor profesional sin estar en relación con el desarrollo de algunas ciencias: ya sea una ciencia formal, como en el caso de la lógica matemática, ya sea ciencias sociales, ciencias naturales, como en el caso de los filósofos que se ocupan de problemas históricos, políticos o que hacen filosofía sobre las diferentes ciencias.

¿Cuál es la labor que se espera de la práctica filosófica en el medio nacional, sobre todo si ésta está orientada hacia la educación? A continuación planteamos algunos grandes problemas que quisiéramos someter a discusión:

a) EL CONOCIMIENTO DE LA FILOSOFIA

La filosofía, sea ésta cual fuere, está íntimamente ligada a su historia, y más concretamente en nuestro país a la historia del pensamiento occidental. No puede haber filósofos que no conozcan

convenientemente la historia del pensamiento en que se mueven. Sin embargo, ha habido dos grandes defectos en la enseñanza de la filosofía: por un lado se ha pretendido dar *toda* la filosofía occidental en el curso de una licenciatura y de esta manera se ha cortado en trimestres la evolución filosófica de la humanidad obligando al estudiante a memorizar nombres, fechas y grandes conceptos de las obras, pero impidiéndole tener un verdadero conocimiento profundo, un verdadero conocimiento del devenir filosófico. Ha habido el otro efecto, que es ignorar toda la filosofía occidental, por pensar que la filosofía podía ser científica, como en el caso de la lógica matemática o de la filosofía analítica. Sin embargo, este defecto contrario ha tenido también como consecuencia el formar filósofos que creen muchas veces, sin desearlo ellos mismos, en un surgimiento espontáneo del pensamiento. En la medida en que se llega a la filosofía a través de cierto filósofo, de cierta obra filosófica fundamental, la labor del educando universitario debe ser la de enseñar ciertas obras paradigmáticas íntimamente relacionadas con el tiempo que las produjo, con la corriente filosófica en la cual se inscriben, y con el individuo, el filósofo que las creó.

b) LA FILOSOFIA COMO INSTRUMENTO CRITICO

Sin embargo, no bastaría una buena información sobre los grandes paradigmas, las grandes obras filosóficas de la cultura occidental. El filósofo trabaja siempre al nivel segundo frente a la práctica de investigación (por medio de la reflexión); el filósofo piensa sobre lo ya pensado, su labor es pues crítica. Por este motivo, una formación en lógica matemática y en filosofía analítica serán un instrumento fundamental para que el joven aprendiz de filósofo pueda utilizar el escalpel de la crítica frente a los textos que empieza a conocer, frente a los cuales comienza a situarse, y a partir de los cuales tratará de realizar su obra filosófica propia.

c) LA FILOSOFIA DE LA CIENCIA

El conocimiento del desarrollo de alguna ciencia, ya sea una ciencia natural, ya sea una ciencia social, ya sea una ciencia formal, es indispensable para que el filósofo pueda comprender correctamente su papel dentro de la sociedad. El filósofo no aprenderá a desarrollar trabajo científico en una de esas disciplinas, labor del

científico social, o del matemático. Lo que el filósofo deberá comprender es que todas las ciencias, con sus importantes desarrollos teóricos y epistemológicos, continúan, sin embargo, la larga discusión gnoseológica y epistemológica que se ha dado desde la antigüedad. Poder situar a las ciencias dentro del contexto gnoseológico de su discusión, poderlas situar dentro de su desarrollo teórico y sociocultural, son dos tareas fundamentales del filósofo, tareas que muchas veces no han sido valoradas correctamente por los científicos sociales. En la medida en que esta labor tiene que estar ligada al conocimiento por parte del joven filósofo de alguna de estas disciplinas, se comprende que no pueda haber una enseñanza de filosofía que no esté ligada con la enseñanza de la historia y del campo de acción de alguna disciplina científica.

Estos tres grandes conceptos, historia de la filosofía, filosofía como instrumento crítico y filosofía como reflexión sobre la ciencia, constituyen los tres pilares sobre los que se debe fundar una formación básica del estudiante en filosofía. Es comprensible que estas tareas sean difíciles, que impliquen un enorme campo de estudio para el alumno; sin embargo, consideramos que son indispensables si se quiere lograr que algún día se pueda generar una filosofía original en México. Esta filosofía no podrá ver jamás la luz si se la quiere hacer partir de nada, o de una simple toma de conciencia, lo que es lo mismo. La filosofía debe partir del saber ya dado, debe deslindar críticamente su situación frente al saber pasado, y a partir de ahí, construir un saber nuevo. Es claro que la labor profesional del filósofo en los diferentes campos en que hemos señalado tiene que estar íntimamente ligada al desarrollo socioeconómico de una cultura que permita su existencia. Sería muy extraño que, en una sociedad subdesarrollada, pudiera entonces surgir este pensador, o sería un ave rara que probablemente no dejaría sucesores. La filosofía es, pues, una labor social.

Sabiendo las limitaciones de nuestra situación en México, trataremos de emprender una labor al mismo tiempo de educación universitaria y de investigación filosófica con el fin de contribuir a crear, modestamente, las bases sobre las cuales podrá apoyarse, tal vez algún día, el pensador creador de una filosofía en el sentido que lo entendía Sartre y que tendrá por sede a América Latina.

A PROPOSITO DE LA PROBLEMÁTICA DEL ESTADO EN EL CAPITAL *

Georges Labica

La siguiente intervención está basada en una doble preocupación, o más bien, en dos cuestiones. Trabajos anteriores o conexos me han conducido en primer lugar a buscar lo que en ellos había de la cuestión del estado en *El capital*, raramente solicitado en este aspecto.¹ Se podía además preguntar a qué había llegado la reflexión de Marx sobre el estado, entre la *Crítica del derecho político hegeliano* (1843) y la *Guerra civil en Francia* (1871), teniendo en cuenta que una tal reflexión excedía un poco el campo del simple concepto de dictadura del proletariado.

Me propongo, en consecuencia, considerar lo que hay del estado en *El capital* y, si ello es posible, sacar de esto algunas enseñanzas. He de precisar que no tengo de ningún modo la pretensión de redactar, en lugar de Marx, el capítulo 'Estado' de *El capital*. Me limito a algunas sugerencias, de ninguna manera exhaustivas, que presento a discusión.

Es a propósito, para respetar el carácter necesariamente explosivo de la problemática en *El capital*, que he puesto cuidado en distinguir algunas secciones.

* Ponencia presentada en el Coloquio sobre "El estado en el capitalismo contemporáneo", México, octubre de 1979. Traducción, Josefina García

¹ Me permito remitir particularmente a mi *Contribución a una bibliografía* (La teoría marxista del estado), publicada en *Dialectiques*, no. 3, nov. 1973.

1. LA CLASE Y EL ESTADO

Cuando Marx, tratando de la acumulación primitiva,² muestra cómo está constituido el proletariado, se ve inducido a explicar que al principio del proceso de expropiación de los trabajadores (esencialmente los campesinos), se ha elaborado una legislación particularmente sanguinaria contra lo que él llama el proletariado sin casa ni hogar. El proceso al cual él se atiene es el siguiente: la expropiación se hace de manera perfectamente anárquica; existen más trabajadores "liberados", por tanto libres en el mercado, que las fábricas no pueden absorber; de donde, la constitución de lo que más tarde vendrá a ser el "lumpen proletariat": bandas de vagabundos y de criminales que la legislación calificada por Marx de sanguinaria, va a reprimir con la más extrema dureza. Cita a este propósito las cifras enunciadas por Tomás Moro afirmando que sólo en el reinado de Enrique VIII —la represión había comenzado desde Enrique VII— se contaban 72 000 ejecuciones. Recuerda también que una disposición perfectamente legal bajo el reinado de Eduardo VI, permite tomar a título privado como esclavo a un truhán o a un vagabundo sobre el cual se habría tenido el acierto de poner la mano. La exposición que hace Marx concerniente al fenómeno de la expropiación tiene como aval (se dice a veces que es la parte histórica de *El capital*, pero ella es tan teórica como las otras), el fenómeno de la explotación colonial que, aclara, no concierne de ningún modo a la constitución ni al origen del proletariado, pero señala hacia el ejercicio del modo de producción capitalista cuando ya está debidamente constituido. El interés de la puesta en paralelo de estos dos pasos, fundamentados ambos en legislaciones perfectamente precisas, es hacer ver, en el segundo caso, la realidad sin tapujos de lo que son las relaciones capitalistas de producción; Marx, al describir en términos bien conocidos la colonización tal como es practicada por potencias como Holanda, Gran Bretaña y Francia, subraya que en el Nuevo Mundo se ve al esclavismo sin rodeos revelar y poner al desnudo al esclavismo disimulado de los asalariados de Europa.

² Todas las referencias a *El capital*, remiten a la edición francesa publicada en Ediciones Sociales, 8 vols., que han venido a completar los 3 volúmenes de *Teorías sobre la plusvalía* (Libro IV de *El capital*); y a los tomos 23, 24, 25 y 26 de *Obras de Marx y Engels*, Dietz Verlag, Berlín. Aquí: I, 3, p. 175; OME, t. 23, p. 761 y s.

La idea que se puede retener, sin entrar aquí de ningún modo en el detalle histórico, es que Marx distingue dos tiempos dentro de la relación de la clase con el estado.

El primer tiempo, que es aquél de la expropiación propiamente dicha y, por consiguiente, de la constitución del proletariado, supone una intervención constante del estado, dice Marx; esto es, que para realizar la expropiación a través de muchos siglos, en los diferentes países, se ha recurrido a la intervención constante del estado, a la coerción. El segundo tiempo, aquél en el que el modo de producción capitalista constituido alcanza su fase de desarrollo más elevado, no tiene más necesidad, dice Marx, de la coerción; no tiene más necesidad de las formas de la represión sanguinaria; Marx constata que la existencia del mecanismo mismo, el aparato tomado en su conjunto, basta para vencer toda resistencia. Escribe: "Dentro del avance de la producción capitalista se forma una clase cada vez más numerosa de trabajadores que, gracias a la educación, la tradición, la costumbre, sufren las exigencias del régimen tan naturalmente como el cambio de estaciones. Tan pronto como este modo de producción ha adquirido un cierto desarrollo, su mecanismo rompe toda resistencia; la presencia constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda del trabajador y, por tanto del salario, dentro de los límites conformes a las necesidades del capital; la insensible presión de las relaciones económicas consume el despotismo del capitalista sobre el trabajador. Algunas veces se tiene a bien todavía recurrir a la coerción, al empleo de la fuerza frutal, pero esto no es más que por excepción."³

Esta indicación se encuentra cuando pasa de la expropiación a la colonización. Limitémonos a la mención, porque es un pasaje conocido, de la definición del estado en el capítulo de la acumulación intitulado "la génesis del capitalismo industrial", el famoso texto donde Marx indica que la fuerza es un agente económico.⁴ El muestra que la conquista del Nuevo Mundo se llevó a cabo por diferentes métodos; escribe: "algunos de los métodos a los cuales se recurre son los métodos más brutales" (*brutalster*), los métodos de la represión violenta; todos en cambio, dice, suponen el poder del estado que él define como "la fuerza concentrada y organizada de la sociedad". ¿Cuál es la función del estado así definido? Ella (la fuerza) permite abreviar el periodo de transición del modo de

³ *El capital*, I, 3, p. 178; OME, 23, p. 765.

⁴ *Ibid*, p. 193; p. 779.

producción feudal al modo de producción capitalista; “la fuerza es la comadrona de toda vieja sociedad en parto; la fuerza es un agente económico.

La fuerza es un agente económico, ésta es la idea que retomará Engels en el *Anti-Dühring* cuando expresa que si la fuerza, la violencia abierta acompaña en su interior mismo al desarrollo económico, lo acelera; mientras que si se lo opone es ella la que, a su turno, será barrida.⁵ Y Engels tiene esta fórmula destinada a todos aquéllos que creen —o que hacen como que creen— que la violencia es un concepto, “la violencia no puede hacer el dinero... ella está determinada por el estado económico”.⁶

En 1871, en una resolución de la Asociación Internacional de Trabajadores, Marx subrayará la idea de que frente a la violencia colectiva de las clases poseedoras, el proletariado no tiene más que una réplica, su propia organización en partido político distinto.⁷ Si se quiere pues, pensar alguna cosa bajo este término de violencia, se debe ver que ésta es interna a la institución, que es la institución misma. La violencia, en este sentido, es el estado, pero es también la réplica al estado de las clases poseedoras, es el partido revolucionario mismo.

No insisto más sobre esta idea de la fuerza concentrada que es el estado y de su rol como comadrona en la transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista. Esta mención bastará.

Se encuentra, por otra parte, siempre tratando de esta relación de la clase con su estado, un análisis interesante donde se ve a la clase; es decir, a la burguesía, darse a través de la economía política y a través de su práctica política, una cierta representación de su aparato de dominación, de esta fuerza institucionalizada de violencia que es su estado. Se trata de un pasaje dentro de las *Teorías sobre la plusvalía* (éste es el gran capítulo que ha dado no poco que hablar sobre el trabajo productivo y el trabajo improductivo) donde Marx trae a cuento el parecer de Adam Smith según el cual los

⁵ *Anti-Dühring*, Ediciones Sociales, 1973, p. 195-196; OME, 20, p. 170.

⁶ *Ibid*, p. 199; p. 154-155.

⁷ Cf. Trabajo asalariado y capital, seguido de Salario, precio y ganancia, ES, 1976, p. 86. En sus *Grundrisse*, Marx definía la violencia, a propósito de la relación mercancía-dinero y del trueque, como aquello que separa los elementos de un conjunto orgánico y, pues, aquello que reconstituye su unidad. Ed. Anthropos, París, 1976. Tomo I, p. 86; Dietz Verlag, Berlín, 1974, p. 68.

funcionarios de todos los órdenes al servicio del estado, son trabajadores improductivos, así pues, gravosos a la sociedad; Adam Smith añadió: “se puede colocar en *la misma clase* . . . eclesiásticos, abogados, médicos y literatos de toda especie; comediantes, payasos, músicos, cantantes de ópera, bailarines, etc.”⁸ Marx comenta este juicio de Adam Smith (y no se trata aquí de plantear el problema o de pelearnos sobre el hecho de saber si los payasos, los médicos y los eclesiásticos son productivos o improductivos) exponiendo que la visión que se da Adam Smith es la lengua de la burguesía cuando ésta es todavía revolucionaria; y precisa lo que él entiende con eso: cuando ella no ha sometido a su ley a toda la sociedad y al estado mismo. ¿No se trata, entonces, para la burguesía de hacer pasar una línea de demarcación entre los productores; es decir, aquellos que están verdaderamente comprometidos como agentes dentro del proceso de producción, y los improductivos que son efectivamente los funcionarios, los eclesiásticos, los actores, los bailarines, etc.? En ese momento las instituciones tales como el estado, pero también la iglesia, se justifican a los ojos de la burguesía solamente como organismos encargados de administrar los intereses comunes. ¿Los intereses comunes de quién? Naturalmente de los burgueses quienes son, por definición, productivos; de tal suerte que el conjunto de los aparatos de estado, visto bajo esta luz, corresponde a lo que se llamaría gastos accesorios de producción. Esto para la primera etapa.

En cambio, hay una segunda representación por parte de la burguesía dentro de su relación con el aparato de estado; a saber, cuando ella ha conquistado, como dice Marx, todo el terreno; es decir, cuando se ha apoderado definitivamente del estado. . . Cualquiera que sea la manera como la burguesía se lo apropia, sea apoderándose del estado y redefiniéndolo a su modo, sea admitiendo, dice Marx, algunos compromisos con los antiguos dirigentes. ¿Qué es lo que pasa entonces? Esto: la burguesía.

Marx dice literalmente: la carne de su carne. La burguesía hace en todo sus propios funcionarios según su gusto. Desde ese momento se establece una relación, que es una relación de complicidad, entre esos miembros del aparato de estado y la burguesía. Marx formula un juicio que Lenin retomará muchas veces y con el cual hoy día aún algunos se asustan: “a ello se añade” —(a

⁸ ES, 1974, t. I, p. 344; OME, t. 26, p. 273.

esta práctica) la carne de la carne, los cuerpos ideológicos, (es necesario comprender bien esta expresión de cuerpos ideológicos)—“el interés, dice él, de los economistas, que es el mismo de los curas, de los profesores, etc., por justificar su utilidad “productiva”, su salario, en el terreno económico”⁹ frente a la clase que los emplea.

Esta doble visión es interesante; tendremos ocasión de asir el sentido, tal vez con más precisión, más adelante.

Eso es lo que se encuentra, por lo que se refiere a la relación históricamente pensada y teóricamente definida una vez que el modo de producción capitalista ha alcanzado su desarrollo más alto, referente a la relación de la clase con el estado.

2. LA CONTRADICCION INTERNA (LA LEGISLACION FABRIL)

Esta segunda rúbrica apunta a otra idea. Mostrar lo que pasa en relación al estado cuando el modo de producción ha llegado a la fase de la gran industria. Sin duda los análisis de *El capital* son bastante dispersos y, a veces, puramente alusivos respecto de estas cuestiones. Uno de ellos, sin embargo, me parece determinante, cuando Marx habla de lo que, en su época, se llamaba legislación fabril. Este es un punto central.¹⁰

¿Por qué la legislación fabril? Marx aborda la cuestión en la Sección IV de *El capital* al estudiar la producción de la plusvalía relativa y particularmente los efectos de maquinismo y de la gran industria. De la legislación fabril nos dice Marx: “es un producto directo de la gran industria de la misma manera que lo son el ferrocarril o el telégrafo”. La define así: “es la primera reacción consciente y metódica de la sociedad contra su propio organismo tal como lo ha hecho el movimiento espontáneo de la producción”. Claramente eso significa que la legislación fabril es una protesta de la sociedad contra el estado, él mismo engendrado por el movimiento de las relaciones de producción que han alcanzado el estadio de la gran industria.

Esto es del todo determinante porque revela una profunda contradicción interna sobre la cual Marx volverá repetidas veces. Es

⁹ *Ibid*, p. 345 ; p. 274.

¹⁰ *El capital*, 1, 2, p. 159 y s.; OME, 23, p. 504 y s.

así que tomando de múltiples ejemplos y en particular apelando a resultados de encuestas llevadas a cabo en Gran Bretaña, él muestra que con la gran industria, la legislación fabril es impuesta por la necesidad interna que quiere que en un momento dado la fuerza de trabajo no sea completamente agotada dentro de ciertas empresas, sino que sea preservada. Se van, pues, a hacer leyes que nosotros llamaríamos hoy día "sociales".

Tomemos el ejemplo de los reglamentos sanitarios. Marx expone sobre qué se fundan, cómo y en qué condiciones son elaborados y hace ver también con qué facilidad los puede eludir el capitalista reduciéndolos a algunas medidas elementales de limpieza. Lo que nos interesa aquí no es la enumeración hecha por Marx de esas medidas y de las limitaciones a las cuales se opone su aplicación, sino la naturaleza de la contradicción misma, a saber, que en un momento dado la sociedad capitalista está constreñida a darse una legislación que ella no puede, sin embargo, respetar. De donde, Marx va a extraer algunas consecuencias. En particular, que es necesario imponer al modo de producción capitalista leyes coercitivas en nombre del estado que debe elaborar y hacer respetar las medidas sanitarias más simples. Esta idea de ley coercitiva que hay que imponer en la producción capitalista *en nombre del estado*, señala la contradicción; Marx, mismo, no en *El capital*, sino en una carta a Kugelmann, de marzo de 1868, en respuesta a una pregunta de su amigo, le muestra hasta qué punto la legislación fabril es objeto de complejas dificultades. Escribe: "En cuanto a la ley sobre las fábricas —primera condición que permite a la clase obrera desarrollarse y cambiar— yo exijo que ella emane del estado y la quiero *coercitiva*, no solamente con respecto a los fabricantes, sino también a los obreros mismos".¹¹

¿Por qué razón? Por una razón muy simple, y es que si la ley no tiene un carácter coercitivo con respecto al obrero, será sobrepasada sin cesar, no entrará dentro de la práctica económica; los obreros harán, por ejemplo, horas suplementarias por el salario a destajo, pero las víctimas del sistema serán seguramente los más desprovistos, los más explotados, es decir, las mujeres y los niños. No olvidemos, por otro lado, insiste Marx en el *Capítulo inédito*, que la legislación fabril es el fundamento mismo de las organiza-

¹¹ Cf. K. Marx, Jenny Marx, F. Engels, *Cartas a Kugelmann*, ES, París, 1971, p. 93; Marx remite también allí a *El capital*, I, 2, p. 225; OME, 23, p. 541.

ciones sindicales en tanto que ellas están encargadas de asegurar la defensa del valor de la fuerza de trabajo.¹²

Veamos bien esta contradicción. Tenemos pues, allí, una legislación que obedece a una necesidad interna y que, por una necesidad interna también, es violada sin cesar. Marx dice que los 500 pies cúbicos que los biólogos han acordado en considerar como necesarios dentro de un local dado para que los trabajadores desempeñen allí una actividad continua, estos 500 pies cúbicos de aire constituyen precisamente lo que “sofoca” la legislación fabril porque en ninguna parte pueden ser respetados esos 500 pies cúbicos de aire.

En cuanto a la necesidad para el trabajador —una vez que el modo de producción ha llegado al estadio de la gran industria— de elevar su nivel de calificación, su nivel de instrucción y, por consecuencia, de darse la posibilidad de salir de las labores parciales y de acceder a funciones y a puestos diversos, esta necesidad está contradicha en la práctica del modo de producción. La relación, dice Marx, entre la instrucción y la gimnasia de una parte, y el trabajo productivo de otra —que le parece el único método de educación válida para los niños— no puede ser satisfecha por la burguesía. “La burguesía que al crear para sus hijos las escuelas politécnicas, agronómicas, etc., no hacía, sin embargo, más que obedecer a las tendencias íntimas de la producción, no ha dado a los proletarios otra cosa que la sombra de la enseñanza profesional”.¹³

Hay pues, aspectos negativos y aspectos positivos que manifiestan la contradicción. Marx muestra entre otras cosas, que antes de la etapa de la gran industria, los trabajadores de la impresión, a medida que pasaban los años, cambiaban de puestos, se formaban y, en un momento dado, llegaban a ser tipógrafos cabales. Con el maquinismo se constata, por el contrario, que aquellos que atienden a la máquina no tienen siquiera la necesidad de saber leer y escribir. . . Se ve perfectamente cómo actúa la contradicción, la necesidad del proceso es contrariada por factores internos. Tal es el punto, me parece, digno de atención en lo que se refiere a la legislación fabril. Por tal razón, ésta, aunque haya sido arrancada con grandes esfuerzos al capital, no llegará jamás a resolver los proble-

¹² Marx, *Un capítulo inédito de El capital*, trad. Dangeville, UGE, París, 1971, p. 279.

¹³ *El capital*, I, 2, p. 166; OME, 23, p. 512.

mas de la explotación del trabajo ni tampoco a llenar su primera función que es asegurar la protección de los trabajadores. Lo nuevo trabaja ya la antigua sociedad y pone a la orden del día "la conquista inevitable del poder político por la clase obrera".¹⁴ Dicho de otra manera, la dictadura del proletariado. La enseñanza de la tecnología práctica y teórica, indispensable para la realización del cambio de los trabajadores, de su acceso a la cultura y a la educación ¿podría ser realizada sin una tal conquista?

La legislación fabril lleva, pues, la lección siguiente: "en la Historia como en la naturaleza, la putrefacción es el laboratorio de la vida".¹⁵ ¿Qué quiere decir esto sino que es perfectamente cierto que esta legislación, en la impotencia en que se encuentra de dirimir las contradicciones que en principio debe resolver, señala a la clase obrera y al poder de la clase obrera como la única respuesta adecuada a su propia finalidad? Al mismo tiempo la imagen de la putrefacción indica, en el seno del modo de producción capitalista, el proceso de una verdadera disolución de las relaciones sociales antiguas.

Tal es el caso de las relaciones que se refieren a la familia. En el caso de las leyes elaboradas para impedir ciertos abusos atribuidos a la autoridad paterna —porque es el padre evidentemente quien asume la responsabilidad de enviar al trabajo a sus pequeños hijos— resulta que ninguna ley limita la autoridad paterna como tal, sino solamente en tanto que ella es un efecto de las relaciones de producción que obligan a un padre de familia a enviar a sus hijos a trabajar en condiciones espantosas.

¿Y de dónde proviene la ley que va a proteger a los niños o que, por lo menos, va a fijar una edad para la entrada a la producción? La ley debe todo, prosaicamente, al hecho de que la venta de niños violaba abiertamente la apariencia de libre contrato sobre el cual están fundadas las relaciones capitalistas de producción, la relación entre una oferta y una demanda; para que estas relaciones no se mostraran en su desnudez, a través de esta práctica, la ley se había vuelto necesaria. Eso es la podredumbre; pero al mismo tiempo esta putrefacción, dice Marx, lleva lo nuevo en el sentido de que obliga a reconocer que nuevas relaciones entre los sexos mis-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 168; p. 514; se ve que la fórmula ha sido añadida en el texto francés.

mos, en el trabajador colectivo, están en vías de instaurarse. Relaciones que no le llevarán ni le harán llegar a un estado social superior sino una vez establecido el poder de la clase obrera.

La conclusión general que se puede sacar, que Marx saca, del análisis de la legislación fabril, se refiere a lo que él llama la “destrucción de las formas tradicionales de la división del trabajo”,¹⁶ y cómo de esta manera, se encuentra arrancado el último velo que enmascara el poder del capital (“*die Herrschaft des Kapitals*”). Desde este punto de vista, el estado y el modo de producción capitalista no pueden disimular más su naturaleza y sus contradicciones. Es por el contrario su “autocracia inmediata” la que se revela con toda claridad.¹⁷

Encontraríamos un análisis de este tipo, o sea, una contradicción atravesando los aparatos mismos, pero igualmente poniendo en su lugar las ilusiones que podrían existir en relación a la posibilidad de una autotransformación del modo de producción gracias a una legislación que le limitaría los daños, cuando Marx habla del crédito. Yo no digo de ello más que una palabra. Marx hace notar que con el crédito se encuentra en el modo de producción capitalista una forma contradictoria de capital, puesto que con el crédito como capital social tiene que ver la supresión del capital como propiedad privada, en el interior de los límites del modo de producción capitalista mismo.¹⁸ ¿Por qué este cotejo entre el crédito y la legislación fabril? Porque se trata de una misma contradicción que están ambas una detrás de la otra. En el crédito la apariencia consiste en que el modo de producción podría auto-destruirse por la constitución de un capital social cuando el capital en cuestión sigue siendo completamente un capital de origen privado (no hay del capital social más que la apariencia). Pero, al mismo tiempo, bajo esta apariencia se da el indicador de una transición hacia un modo de producción nuevo. ¿Qué indicador? Marx

¹⁶ *Ibid.*, p. 178; 526.

¹⁷ “La jornada de trabajo” (*Der Arbeitstag*), *El capital*, I, i, p. 227 y s. Tendría mérito, tratándose de la relación estado-lucha de clases, un examen análogo al que acabo de intentar para la legislación fabril, por lo que tiene de verdad, como lo dijo Engels, que la legislación fabril y más aún la fijación de la jornada de trabajo, son el objeto central de las luchas obreras. Cf. art., de marzo, 1968, reproducido *apud El capital*, I, 3, p. 219 y s., OME, 16, p. 235 y s.

¹⁸ *El capital*, III, 2, p. 104; OME, 25, p. 454.

lo ve en la constitución —de la que él conocía los límites— de las fábricas cooperativas de los obreros.¹⁹

Hay allí una posibilidad, pero no en el sentido de una solución reformista, que seguiría siendo interna al modo de producción —el modo de producción deberá forzosamente ser revolucionado—, sino en el sentido de que una transición se esboza en el seno mismo del modo de producción a través de procesos contradictorios. ¿No es cuando las sociedades de crédito llegan al estadio del monopolio cuando actúa la intromisión del estado?, ¿cuándo la intervención del estado se torna necesaria a fin de limitar la extensión de este género de capital?

3. ORIGEN DEL ESTADO

Tercer grupo de observaciones que coloco bajo la rúbrica “origen del estado” y que se encuentran en el tercer tomo del libro III.

Marx da allí una definición teórica de la génesis del estado, de esto que en otra parte él llama *base*. Notemos que esta definición que conviene perfectamente al estado capitalista —al estado del modo de producción capitalista —está expuesta en *El capital* en un momento en el cual precisamente no es problema del modo de producción capitalista ya que se trata del análisis de la renta.

En la VI sección Marx aborda la conversión de plusproducto en renta de la tierra o la génesis de la renta de la tierra. Al tratar de la renta en su origen Marx muestra que ésta es la forma más simple de la renta del suelo, aquélla que consiste para un agricultor en dedicarse durante cierta parte de la semana a cultivos al servicio del propietario de la tierra. La renta en su origen, dice Marx, hace descubrir, por su simplicidad misma, el mecanismo de la extorsión de plustrabajo no pagado al productor directo, como forma económica específica, la cual extorsión puede ser ejercida bien en provecho de un individuo, bien en provecho del estado, en las sociedades donde el estado actúa como propietario, es decir, en las sociedades nombradas por Marx “asiáticas”, en las sociedades del “despotismo oriental”. El estado, en este caso, y en la medida en que él es propietario, no actúa diferentemente del propietario rural en el modo de producción feudal.

Ahora bien, ¿qué otra cosa es este estado sino la consagración

¹⁹ *Ibid.*, p. 195; p. 455.

dentro de una forma política específica de la relación de dependencia producida por la existencia de una tal forma económica?

He aquí la definición en cuestión, que me parece más precisa que aquella en la cual todos nosotros pensamos en tratándose del estado, la del *Prefacio de la Contribución a la crítica de la economía política* donde, ustedes recordarán, Marx hace ver cómo las relaciones de producción constituyen la *base* sobre la cual se eleva la estructura jurídica y política y a la cual corresponden como al nivel superior, las formas de la conciencia social.

El texto que se refiere a la renta dice: "Esta forma económica específica en la cual el plustrabajo no pagado (el plustrabajo en el modo de producción capitalista es el origen de la plusvalía; se trata aquí de un concepto muy amplio) es arrancado a los productores directos, determina la relación de dependencia, tal como ella deriva directamente de la producción misma y reacciona, a su vez, de manera determinante sobre ésta.

Esta es la base de toda forma de comunidad económica, salida directamente de las relaciones de producción y al mismo tiempo la base de su forma política específica. "*Es siempre en la relación inmediata entre el propietario de los medios de producción y el productor directo (relación cuyos diferentes aspectos corresponden naturalmente a un grado definido de desarrollo de los métodos de trabajo, luego, a un cierto grado de fuerza productiva social) donde se debe buscar el secreto más profundo, el fundamento oculto de todo el edificio social y por consiguiente de la forma política que toma la relación de soberanía y de dependencia; dicho brevemente, la base de la forma específica que asume el estado en un periodo dado*".²⁰

Marx añade que una misma base económica puede, teniendo en cuenta innumerables condiciones empíricas, dar nacimiento a formas de estado completamente diferentes; pero el fundamento, la base seguirá siendo cada vez la relación entre el propietario de los medios de producción y el productor directo. O sea, para la renta en su origen (el resultado, la forma asiática), el estado propietario rural y los productores directos. Definición que se percibe mejor sobre el plano teórico que aquella de la *Contribución*, porque ella no transmite ninguna metáfora y porque ella indica muy exactamente el fundamento del edificio social situando al estado como "superestructura".

²⁰ *El capital*, III, 3, p. 172 (subrayado por mí, GL); p. 799.

Permítaseme no dejar las sociedades asiáticas —de las cuales no esperaba en absoluto tratar aquí— sin hacer notar, en relación a lo que acabo de decir, que Marx ve en la forma asiática, lo que se podría llamar la *máxima separación entre la sociedad y el estado*. ¿De qué se trata?

Examinando una bibliografía enorme para llegar a pensar el objeto “modo de producción asiática” o “las sociedades asiáticas”, como él dice a veces, Marx se plantea un problema, para el cual busca respuesta, y que es el siguiente: ¿por qué las sociedades asiáticas se presentan con un carácter muy grande de inmovilidad?, ¿qué de esa inmovilidad es la apariencia de la inmutabilidad de las sociedades asiáticas?, ¿y cuál es su secreto?

Este secreto lo va a encontrar —y él se basa aquí en trabajos relativos a la sociedad del antiguo Egipto y a las sociedades de la India— en la existencia de una división del trabajo invariable. ¿Qué es lo que hace el carácter invariable de una división del trabajo? No retomemos el conjunto del análisis.²¹ Retengamos que la inmutabilidad de la división del trabajo, esta inmutabilidad asiática es debida al hecho de que los productos no reciben jamás o solamente de manera accesoria, el *status* de mercancía. Hay pues inmutabilidad cuando, a fin de cuentas, rige sólo el valor de uso. Dicho de otra manera, cuando los productores no renuncian más que a su excedente, como se ve, por ejemplo, en la relación entre la comunidad aldeana y el estado, actuando éste en calidad de propietario de la tierra. El producto, en este caso, no se hace mercancía, de tal suerte que estas sociedades completas pueden reproducirse indefinidamente, siempre iguales. Tal sería el secreto. Sin duda se puede discutir la inmutabilidad y los temas a que ésta lleva, por ejemplo lo de sociedades “sin historia”. Pero dejemos esto de lado.

Lo que solamente quiero enfocar de allí es otra cosa, la *separación*, la he llamado, en la comunidad aldeana, de la cual, al nivel de los productores directos, se puede afirmar que no pasa nunca nada, que la división del trabajo está establecida de una vez por todas. Marx enumera, por ejemplo, a partir de una documentación sobre las Indias tomada de los militares, de los misioneros o de los

²¹ La colección del Centro de Estudios Marxistas (CERM), *Sobre las sociedades pre-capitalistas*, ES, París, 1970, reproduce el conjunto de los textos de Marx, Engels y Lenin sobre la cuestión. Aquí, p. 241 y s., los extractos de *El capital*.

economistas, la decena de personajes indispensables para la marcha de una aldea: el recaudador de impuestos, el maestro de escuela, el que está a cargo del calendario de las estaciones para saber cuándo se deben realizar las cosechas, etc. Ahora bien, si esta aldea es destruida por una guerra o por un desastre natural, se reconstruirá de la misma manera, con los mismos personajes, con las mismas prácticas económicas; si el número de habitantes no aumenta, habrá un herrero y no dos, un alfarero y no dos y así sucesivamente. ¿Qué es lo que va a pasar? Va a pasar que nos la habremos con una *sociedad* que no se moverá. Por el contrario, tratándose del *estado* asiático, tratándose de las formas del poder político, es fuerza convenir, dice Marx, que ellas están en disolución y reconstrucción constante, lo que no interesa a nadie. El corte está allá entre la sociedad asiática y el estado asiático. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad queda fuera del alcance y de las tormentas de la vida política.²² Una cosa análoga, una división del trabajo del mismo tipo se encontrará en la *República* de Platón, donde Marx no percibe otra cosa que la idealización ateniense del régimen de castas egipcio.

4. ALGUNAS LECCIONES

Esto es todo por lo que se refiere al agrupamiento que quería proponerles de muy dispersos estudios relativos al estado en *El capital*. ¿Podemos ahora tomar el riesgo de obtener de ello algunas consecuencias? ¿Sugerir algunas enseñanzas no demasiado inadecuadas en esto que hemos encontrado dentro de este agrupamiento de textos?

Y bien, constatamos primerísimamente que la idea central, que está detrás de los análisis de Marx en *El capital* y en otras obras, es aquella precisamente de una ruptura, de un corte, de una escisión, de una *Spaltung* entre el estado y la sociedad, ¿qué significa esto? No podemos eximirnos de ciertas evocaciones que parecen subtender mucho los análisis de *El capital* y que éstos últimos aclaran quizá tanto si ellos las contienen sólo alusivamente o no en absoluto.

El estado aparece como por encima de las clases; aparece como la tentativa de conciliar las clases y ésta es su contradicción fundamental. En las sociedades de clase el estado es la emanación

²² *Ibid.*, p. 253-255 y *El capital*, I, 2, p. 46-48. OME, 23, p. 377-380.

de una clase que domina y, en tanto que es esta emanación, tiene tendencia a hacerse autónomo para conciliar los antagonismos de clase; ahora bien, al mismo tiempo que pretende conciliar los antagonismos de clase, los agrava aún más y, por consiguiente, lejos de atenuar subraya la intensidad de la lucha de clases. Detrás de la legislación fabril, por ejemplo, está lo que sabemos. Por otra parte, dice Marx, el estado confisca la fuerza de la sociedad, esto que quiere decir la expresión de la fuerza especificada, concentrada de la sociedad. El estado toma su fuerza de la sociedad, esto es lo que se debe comprender; así pues, él se autonomiza, autonomiza una cierta violencia que él institucionaliza y que traduce en un cierto número de cuerpos, en particular cuerpos ideológicos, de la manera como consta en la crítica a Adam Smith en las *Teorías sobre la plusvalía*. Y por allí, el estado llega a ser, como Engels lo precisará en su *Ludwing Feuerbach*, la “primera fuerza ideológica” y su propio principio de justificación.

Se comprende la exclamación de Marx cuando señala, bajo la pluma de Wagner, que el estado está colocado entre los bienes: ¡El estado un bien!²³

¿Cómo podemos intentar pensar esta ruptura en el conjunto del método de Marx? Bien, si retomo precisamente el texto sobre las sociedades asiáticas donde el divorcio alcanza su maximum entre la sociedad y el estado, nos encontramos en presencia de dos conceptos de los cuales no se sabría válidamente preguntar, cómo se hace para la alienación, cuál es su estatuto en *El capital*, al conservar o al cambiar de contenido; son los conceptos de *estado* y de *sociedad*, o en otra parte, de sociedad civil burguesa (*Bürgerlichgesellschaft*), es decir, conceptos en los cuales Marx trabajó desde su juventud, y que *El capital* conserva. Me parece que el interés de los análisis de *El capital*, cuando se plantea la cuestión de saber lo que llega a ser el estudio del estado entre 1843 y el momento en que Marx va a hacer, a solicitud de la Internacional, el análisis de la Comuna de París, toca a esta conservación, en lo que ella guarda el espíritu, el sentido de la primera crítica del estado de 1843.

Dos palabras sobre esta crítica; se la encuentra, ustedes lo saben, en uno de los textos publicados en los *Annales franco-allemandes*, intitulado “La cuestión judía” que, a pesar de su título, no trata más que del estado; y también en el texto, largo tiempo iné-

²³ *El capital*, I, 3, p. 249; OME, 19, p. 371.

dito, de la *crítica al derecho político hegeliano* que es, creo yo, la pieza fundamental. ¿En qué sentido? Porque el análisis de *El capital* se volvió necesario desde la constancia levantada por Marx en su crítica a Hegel. Aquí no debe haber engaño. Cuando Marx en 1843 emprende la crítica de los *Principios de la filosofía del Derecho*, de Hegel, y principalmente la crítica de la teoría hegeliana del estado, no es esto todo ni lo único —porque él considere que la izquierda alemana, en particular a través de Strauss y Feuerbach, ya ha realizado suficientemente la crítica de la religión y que, por consiguiente, se trataría para él y para los progresistas a quienes él invoca, de ampliar la crítica de la religión a la crítica de la política y del estado, de enfocar, pues, muy particularmente la teoría hegeliana del estado—, se trata de otra cosa que de una simple ampliación.

¿En qué consiste, en efecto, la crítica de Marx? ¿Qué encontraba él en Hegel? En Hegel Marx encontraba *el colmo de la especulación*. En el seno de la relación estado-sociedad civil (digo “sociedad civil” abreviando, es “sociedad civil burguesa”), el estado confisca toda la realidad de la sociedad, la Idea devora literalmente al concepto. En múltiples ocasiones, en su *Crítica del derecho político hegeliano*, Marx insiste sobre este tema. Lo que es, para todo mundo, sujeto en las proposiciones, se convierte, para Hegel, en predicado. Así, la familia y la sociedad civil son las presuposiciones del estado, son cantidades desvanecientes que van a desaparecer bajo el efecto de una confiscación ontológica, si se puede decir, debida al estado, cuando ellas son las instancias actuantes, propiamente hablando.

Tal es la inversión especulativa, a la cual Marx no cesa de atacar a lo largo de su crítica cuando habla de truco, de astucia, de misticismo, de mistificación, de poner de cabeza, de poner patas arriba...²⁴ Entre paréntesis: términos interesantes, pues “misticismo” y “mistificación” volverán muchas veces en *El capital* para designar justamente las formas de fisura surgidas entre “la apariencia”, o sea, de la producción.

El estado juega, a los ojos de Marx, en Hegel, el mismo papel que la religión. Esta es la idea que él desarrollará en “La cuestión

²⁴ Cf. *Crítica del derecho político hegeliano*, ES, París, 1975, p. 39, 43, 47, 77, 81, 82, 111, 113, 121, entre otras (OME, t. I); ver también mi *Estatuto marxista de la filosofía*, Complexe /PUF, 1976, principalmente p. 219.

judía”, pero está constantemente presente en este primer texto que es casi su contemporáneo.

Tratándose de la religión como del estado, es siempre la misma cuestión la que se plantea: ¿el soberano es Dios o el hombre?²⁵ “De la misma manera que los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, los miembros del pueblo, tomados cada uno en su singularidad, son iguales en el cielo de su mundo político y desiguales en la existencia terrestre de la sociedad”.²⁶ Estos análisis preparan la antinomia que Marx desarrollará en “La cuestión judía” donde, al analizar la declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, mostrará que, en efecto, hay allí dos personajes, o mejor, que todo individuo dentro de la sociedad tiene dos personajes: *el ciudadano* que está adornado con todos los derechos garantizados por la constitución, y *el hombre*, que es el individuo de la sociedad burguesa, luego de una sociedad de explotación y de lucha de clases —el primero sirviendo de máscara al segundo.

El desarrollo de este ataque de Marx es extremadamente severo y lo es desde aquel momento. Desde la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, pues no es el estado en Hegel, el objeto de la puntería de Marx, ni siquiera el estado como Hegel se habría arriesgado profundamente en la confiscación de las fuerzas de la sociedad por el estado; la crítica del estado —esta es la lección que yo deseaba extraer— es *la crítica de la filosofía*. El punto está perfectamente explícito: bajo la crítica del estado es la lógica la que es cuestionada y de manera radical: “no es la filosofía del derecho sino la lógica lo que constituye el verdadero interés de Hegel; el trabajo filosófico no es que el pensamiento tome cuerpo en las determinaciones políticas, sino que, por el contrario, las determinaciones políticas existentes sean utilizadas en pensamientos abstractos. No es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica la que constituye el momento filosófico. La lógica no sirve de prueba al estado, sino al contrario, el estado sirve de prueba a la lógica”.²⁷ Considerable dificultad de estas líneas, ellas vienen a golpear de frente el método especulativo, el método filosófico. ¿En qué? En lo que ellas condicionan, así como lo establecerá *La ideología alemana*, la puesta al día de la base material.

²⁵ *Ibid.*, p. 67, OME, p. 230.

²⁶ *Ibid.*, p. 135; p. 283.

²⁷ *Ibid.*, p. 51, 139; p. 216, 287.

Dicho de otra manera, esto que nos enseñan los análisis de *El capital* confirma el propósito formado por Marx desde 1843 de determinar las condiciones de un análisis materialista, de un análisis científico; y esta es la razón por la cual en *El capital* —no es necesario que se trate del estado o que en él haya una “teoría del estado”, en la medida en que el estado es precisamente esta entidad de tipo hegeliano que confisca la realidad y la invierte— la crítica de esta forma especulativa ha sido realizada.

Marx, como él lo dice en la *Contribución*, se ha colocado desde entonces sobre el terreno del análisis materialista. ¿Y qué dice él? Que en un momento dado, siguiendo la tradición del siglo XVIII y de Hegel, ha descubierto que se debe ir a buscar en el análisis de la sociedad civil la clave del edificio social y que “la anatomía de la sociedad civil debe ser buscada, a su vez, en la economía política”.²⁸ A lo que Marx se dedicará exclusivamente desde entonces.

Algo completamente determinante nos es dado aquí, este concepto central del modo de producción capitalista, su alter ego, el concepto de sociedad burguesa.

En análisis muy interesantes, pero sobre los cuales no digo más que una palabra, Marx muestra que todo el esfuerzo de Hegel, esfuerzo presuntamente dialéctico, consiste por su parte, en intentar resolver la fisura que existe entre la sociedad y el estado, de encontrar una mediación, y esta mediación en la teoría hegeliana —y Marx desde ese momento no tiene palabras suficientemente duras para calificarla— es la burocracia, es decir, los funcionarios encargados de asegurar la mediación entre el estado, que ha confiscado la realidad, y la sociedad. Esta crítica de la burocracia hace evidente hasta qué punto tiene que ver eso con un cuerpo de tipo parasitario que controla, dice Marx, incluso las formas del saber; ver la invención de los exámenes por la burocracia, para dar una etiqueta al saber. Marx muestra, por otra parte, que la gestión de la burocracia es “la *république-prêtre*”, ella sirve de mediación.²⁹

Ahora bien, otra vez se debe hacer constar que al final de su vida, tanto Marx como Engels, cada uno por su lado, tuvieron las mismas durísimas palabras respecto precisamente de este papel

²⁸ *Contribución a la crítica de la economía política*, ES, París, 1977, p. 2; OME, p. 230.

²⁹ Cf. *Crítica del derecho político hegeliano*, op. cit., p. 91 y s., OME, 1, 248.

del estado y respecto de esta mistificación que hace de la burocracia la mediación efectiva entre el estado y la sociedad. La crítica aquí, es pues, la crítica de la mistificación que asegura la especulación en el discurso de lo universal. Esto que, en términos hegelianos, Marx muestra bien: que la sociedad propiamente dicha era el dominio de lo particular, era el dominio de lo concreto, el estado apareciendo como el dominio de lo universal, el cual universal viene a confiscar las fuerzas de la sociedad.³⁰

Esto nos arrastra a una segunda observación: se puede hablar con razón de un *antiestatismo* de Marx, manifiesto en *El capital*. Sin duda, no vayamos a detenernos en el hecho de que este antiestatismo nada tiene que ver con el antiestatismo de la tradición anarquista, de la cual yo recuerdo que sus diversas formas, se trate de la de Prudhon o de la de Bakunin, tienen en común el rechazo de todo aparato estatal centralizado. (Acordémonos de los debates en el seno de la I Internacional; la diferencia está allí claramente asentada).

Se podría pensar, en cambio, que es al nivel de este antiestatismo, que aparece una cierta utopía en Marx. En realidad, creo que no hay nada de eso. No hay curso utópico. Debemos, en su profundidad, asir la lógica de *El capital* como método materialista; ¿por qué, pues, hablar de antiestatismo? Porque la idea de una desaparición del estado o de una disolución del estado, es desde ya interna, si se puede hablar así, a la crítica que Marx hace del estado. Digamos esto de otra manera: vemos que la idea de la desaparición del estado se encuentra en Marx desde el momento en que él hace el análisis de la sociedad burguesa como sociedad de clase, es decir, desde el momento en que sin saber todavía cuál será el órgano encargado de asegurar la disolución, o sea, la dictadura del proletariado, él prevé ya que la tarea fundamental que debe corresponder a la clase obrera es la desaparición del estado.

Presente en los textos de 1843, esta idea está claramente asentada en *Miseria de la filosofía*. En la última página de la obra leemos: "La clase trabajadora sustituirá en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil burguesa; una asociación que excluya las clases y su antagonismo y no habrá más poder político

³⁰ He propuesto en otra parte llamar "función filosófico-estatal" a la forma del discurso de lo universal que nos hace asistir a las permutaciones del estado y de la filosofía. (*De algunos oficios de la filosofía*), *apud. Archives de Philosophie*, enero-marzo, 1979, tomo, 42, p. 53 y s.

propriadamente dicho, ya que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo de clases dentro de la sociedad civil burguesa".³¹ Vean cómo el rizo es rizado y cómo se encuentran ideas entre las más familiares. Recordemos esta intención de principio, este constante objetivo: la supresión del estado, es el *fin* del estado y de ningún modo la constitución de un nuevo estado. Nosotros lo corroboraremos de nuevo, pero no solamente la escasez, aun cuando ella no signifique nada, —pienso haberlo sugerido— de los análisis consagrados al estado en *El capital*, sino la manera como Marx y Engels ensayan definir esto que podría ser el estado de la futura transición, del Modo de producción capitalista al Modo de producción socialista. Se ve claramente que no se trata de elaborar una "teoría del estado". No hay teoría del estado propriadamente hablando. Hay una crítica del estado a través de los diferentes modos de producción y las sociedades de clase donde el estado se instauro. Hay una crítica del estado en la sociedad burguesa, pero no se puede decir que Marx le oponga, para la transición a la sociedad socialista, un nuevo estado. ¿Qué es lo que Marx muestra? La necesidad, frente al estado precisamente de la burguesía, de un estado mínimo, de un minimum de estado. Es este minimum de estado al cual convienen los nombres de "estado común", "estado no-estado", "estado barato", "medio estado", expresiones todas que quieren subrayar la necesidad impuesta por la historia y no deseada, de un minimum estatal; esto que inducirá a Engels a decir, en una carta a Bebel de 1857, que la palabra misma de estado, y en eso él es perfectamente fiel al método de Marx mismo, la palabra, pues, deberá ser remplazada por la excelente vieja palabra alemana de *Gemeinwesen*, la comunidad correspondiente al francés comuna.

No es aparente, en la *Crítica del programa de Gotha*, que en este minimum de estado, en este medio estado, Marx vea muy exactamente el camino más corto para asegurar, a través de una forma que debe ser ella misma rebasada, la transición de un MPC a un MPS. ¿Por qué el más corto camino? No es que la tarea del estado de la transición, del estado de la dictadura del proletariado

³¹ Cf. *Miseria de la filosofía*, ES, 1972, p. 179; OME, 4, p. 182. No perdamos entre tanto de vista que Marx en la época en que redacta la *Miseria* no había percibido aún la necesidad del periodo estatal de transición, del cual expondrá más tarde el concepto con la dictadura del proletariado.

—tal como Marx la define en sus glosas al Programa de Gotha— consista precisamente en la recuperación de todas las fuerzas de la sociedad alienadas en el estado,³² la recuperación, de tal suerte que al final la existencia del estado se vuelve inútil. Lenin retendrá esto. Que está bien lo que Marx quiere hacer valer, y sobre lo que, por mi parte, yo concluiría: antiestatismo seguramente, que mucho trastorna ideas recibidas o a veces adquiridas, en particular sobre el estado de la transición. Marx sintió que sería mal comprendido ya que concluye sus glosas sobre el Programa del partido alemán con estas palabras que yo haría mías con gusto: *dixi et salvavi animam meam*.

³² Sobre la autonominación, encontramos además: en el 18 Brumario, el estado, el poder ejecutivo, es definido como: “la heteronomía de la nación por oposición a su autonomía”; la revolución, precisa Marx, para ir “al fondo de las cosas”, “perfecciona el poder ejecutivo, lo reduce a su más simple expresión, lo aísla, dirige contra él todas las críticas para poder concentrar sobre él todas las fuerzas de la destrucción”, y añade que es entonces cuando “Europa saltará en su lugar y mostrará júbilo”; “*bien creuse, vieille taupe*”. (ES, París, 1972, p. 124; OME, 8, p. 196). En el Fragmento de la versión primitiva, de 1858, se lee: “la fuerza vuelta autónoma de la sociedad, el estado”. (*Apud*, Contribución, p. 189-190; Grundrisse, p. 882.)

¿EXISTE UNA CRISIS DEL MARXISMO?

*Perry Anderson**

Desde hace un cierto tiempo —vamos a ver más tarde cuánto tiempo— se habla de una crisis del marxismo, la fórmula de verdad, a veces se vuelve un término de moda intelectual, pero no hay duda alguna que muchos socialistas sinceros están hoy sumamente preocupados por lo que ellos denominan la crisis del marxismo. Hay que respetar el impulso fundamental de sus inquietudes, pero tenemos también el deber de escrutar crítica y científicamente el concepto en que piensan estas inquietudes.

¿Qué significa exactamente la fórmula de la crisis del marxismo?

Creo que podemos de antemano suponer dos connotaciones en la fórmula:

Primero, tomemos el vocablo crisis. Sugiere inequívocamente el surgimiento de algo súbito y nuevo, una ruptura pues, con un estado pasado de estabilidad o plenitud.

Pasemos al vocablo marxismo. Aquí, se indica claramente el plano de la teoría, proceso esencialmente intelectual. En resumen, los dos vocablos juntos parecen proclamar el advenimiento de una nueva carencia o incapacidad; que no existía anteriormente en el

* Invitado por la Revista *Dialéctica*, Perry Anderson, historiador inglés, director de *New Left Review* y autor de importantes trabajos como *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, *Los orígenes del Estado Absoluto* y *Consideraciones sobre el marxismo Occidental*, accedió a impartir una conferencia sobre el tema de la crisis del marxismo. Lo que presentamos es una transcripción, lo más fiel que nos fue posible, de la grabación magnetofónica. La conferencia fue dictada en el aula "Karl Marx" de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP, el día 11 de noviembre de 1980. (G.V.L.).

pensamiento marxista que, se presupone, se comportaba mejor. Ahora, si este es el sentido efectivo de la fórmula, debemos comenzar por hacer dos preguntas:

¿Es posible mantener que el marxismo como sistema de pensamiento o campo, zona de cultura, ha manifestado una caída, una disminución de su productividad o invención en el último decenio, o sea, los años 70? Si planteamos el problema así, creo que la respuesta no puede ser más que una sola: lejos de ser un decenio de silencio, fatiga o contracción, los años recientes han visto un notable ascenso de la creatividad y productividad del pensamiento marxista. Un periodo —si podemos expresarnos así— de auge en vez de desplome. Esto salta a la vista si comparamos la situación en los años 70 con la de los años 50; o en cuanto a eso, de los 40 o los 60. Esencialmente, en efecto, el marxismo en los primeros 20 años después de la segunda guerra mundial, se concentró sobre todo en el campo filosófico, estrechamente definido. Siguiendo por lo tanto una línea que se desprende, en última instancia, por las obras de Korsch y Luckacs. Después de la primera guerra mundial, es la época de la construcción de toda una serie de sistemas intelectuales diversos, cuyo enfoque central eran siempre cuestiones epistemológicas y metodológicas preliminares al estudio del mundo real; no abordando este estudio en sí mismo. En Europa —si se piensan en la escuela de Frankfurt, en la obra de Althusser, en la escuela della Volpe, en el itinerario de Sartre o de Luckacs—, esta tendencia invirtió la trayectoria de Marx mismo, que comenzó con la filosofía y terminó en la política y en la economía. En aquellos años, obras de análisis políticos o económicos, la forma clásica del pensamiento socialista revolucionario en la época de Marx o Lenin, casi no fueron producidas. La pobreza de investigaciones concretas parece, en retrospectiva, asombrosa. Ninguna de las mayores transformaciones del capitalismo mundial después de la segunda guerra mundial recibió una explicación teórica adecuada. Ni el prodigioso dinamismo de las economías de los países imperialistas, por ejemplo.

Ni la generalización y la consolidación de la democracia burguesa como patrón o norma de dominio capitalista, por primera vez en la historia. Ni la nueva diversificación de las estructuras sociales de los países capitalistas. Tampoco aparecieron discusiones o proyectos serios de estrategia socialista en los bastiones del imperialismo. Además, faltaban análisis nuevos o fundados, en la realidad de los países en donde las revoluciones socialistas

habían vencido (Rusia, China, Europa del Este). Aún más, se puede decir que por un cierto periodo, digamos sobre todo durante la alta guerra fría de los 50, una fórmula que acuñó Sartre fue relativamente válida: el dijo que “el marxismo se había paralizado”. Una expresión que me parece, al mismo tiempo, más matizada que la “crisis del marxismo” y más apropiada al periodo a que se aplicó. Ahora, si miramos a la revolución del marxismo en los años 70, el panorama es radicalmente diverso. Hay un verdadero florecimiento de obras y contribuciones originales en áreas desde entonces descuidadas o inexploradas. Tomemos lo más fundamental de todo: el estudio de las transformaciones globales del modo de producción capitalista después de *El capital*, de Marx. Desde Luxemburgo, Hilferding, tal vez Grossman, no hubo literalmente nada escrito en forma seria y sintética sobre este asunto, durante 40 ó 50 años. Pero hoy en día, tenemos por lo menos tres obras de gran envergadura que nos ofrecen teorizaciones contemporáneas del capitalismo mundial y del capitalismo norteamericano (su sector dominante). Me refiero a *El capitalismo tardío*, de Ernest Mandel, a *La crisis y regulación del capitalismo*, del francés Michel Aglietta y al *Trabajo y capital monopolista*, del norteamericano Harry Braverman.

Asimismo, de no existir casi nada elaborado sobre el estado capitalista, ahora abundan estudios importantes y acumulativos: pensemos en los cinco libros de Nicos Poulantzas en la materia, abarcando los estados democrático-burgueses, fascistas, y militares; en la obra del inglés Miliband, con mayor énfasis empírica; en los debates de la escuela del *Kapitalistate* en Alemania; al brillante libro reciente del sociólogo sueco Theborn: *¿Cómo domina la clase dominante?*; en los trabajos fundamentales de Fernando Enrique Cardoso, sobre el estado capitalista dependiente.

Y si pasamos al problema de los nuevos tipos de estratificación en los países capitalistas, hallamos estudios de su estructura de clases, infinitamente más sofisticados y ricos que en el pasado; inclusive el pasado del marxismo propiamente clásico, como por ejemplo el reciente libro *Clase, crisis y estado* del norteamericano Olin Wright; o la serie de obras de *Establet*, antiguo discípulo de Althusser. Althusser mismo ha dado un impulso poderoso a la exploración de los mecanismos de la ideología, otro asunto largamente descuidado en el marxismo anterior, con su famoso ensayo en la materia; ideas después notablemente desarrolladas y enriquecidas por el argentino Ernesto Laclau en su trabajo *Política*

e ideología en la teoría marxista. El sistema imperialista propio ha sido creído menos explorado, pero aún aquí, el último decenio ha producido *El intercambio desigual*, del griego Emmanuel y el sibilino pero sutil y estimulante trabajo del italiano Arregui. *La geometría del imperialismo*, para no hablar de los escritos del norteamericano Magdoff, colega de Sweezy. Finalmente, podemos decir que tampoco el campo de las sociedades llamadas del "socialismo real" ha quedado intocado. Los 70 han visto la terminación de la obra grandiosa del historiador inglés E. H. Carr, sobre la construcción del régimen soviético en los años 20. Tal vez aún más importante, estos años han producido la primera reflexión erudita y sistemática sobre la historia del stalinismo desde dentro de la Unión Soviética con los trabajos de Beyer, y la primera teorización rigurosa de las estructuras de los países de Europa del Este, en el magnífico libro del alemán Rudolf Bahro, *La alternativa*.

Así, si hablamos de la instancia teórica de la producción del marxismo como fuente de pensamiento, me parece francamente aberrante —es invertir la realidad—, describir la fase actual como un periodo de "crisis del marxismo". Al contrario, podemos decir que jamás desde la época heroica de los fundadores del moderno pensamiento revolucionario, ha sido, el materialismo histórico tan obviamente fértil y productivo como hoy.

En este punto entrevemos ya la objeción que un defensor de la tesis de la "crisis del marxismo" probablemente haría. Bueno, él diría "es posible que el cuadro de la actividad teórica haya sido más o menos como tú lo describes, pero cuando nosotros usamos la fórmula de la 'crisis del marxismo', estamos sobre todo pensando en otra cosa, es decir, en la crisis de la práctica socialista, o sea por un lado el autoritarismo burocrático de los estados comunistas existentes, su falta radical de democracia socialista, y por el otro, el callejón en que se encuentra el movimiento obrero de los países avanzados. Su incapacidad hasta la fecha de realizar revoluciones socialistas en sus propios países". Ahora, ambos hechos masivos son reales. Seguramente ellos dominan mucho de nuestra historia hoy y frente a ellos la más profunda inquietud, interrogación o aún angustia, no es irracional, ni injustificada. Pero aquí el otro polo de la "crisis del marxismo" se vuelve pertinente. Ahora, no "marxismo" sino "crisis". Pues como hemos visto el término crisis implica un proceso súbito, nuevo, abrupto. Una ruptura, como dije, con un pasado de estabilidad o plenitud. Ahora, ¿en qué sentido los dos grandes fenómenos arriba mencionados son nuevos?, ¿En qué medi-

da son particularidades del decenio de los 70?, ¿Hasta qué punto han sido ignorados o descuidados históricamente por marxistas? Cuando planteamos estas preguntas, yo creo que las respuestas son evidentes. En ningún sentido son las estructuras autoritarias, el poder policial, la censura, la ausencia de organizaciones populares autónomas, fenómenos nuevos de los países del Este. Ellos han existido en la Unión Soviética desde hace más de medio siglo, en China o Europa Oriental desde hace treinta años. No hay nada aquí que pueda justificar el descubrimiento de una supuesta “crisis del marxismo” en los años 70. “Pero —se puede argumentar— hubo defensores de la tesis de la ‘crisis del marxismo’. Marxistas que han visto y analizado todo esto en las épocas anteriores”. De nuevo la respuesta es muy clara y muy sencilla: ¡sí hubo! y no pocos. Sobre todo, bien entendido; Trotsky, cuyos escritos sobre la naturaleza y consolidación del régimen stalinista en Rusia quedan como insuperables en calidad, en muchos aspectos, hasta hoy.

Pero también hubo Rakovsky, Serge; más tarde la figura de Isaac Deustcher, Marcuse, Sartre —todos marxistas— que en su tiempo escribieron obras penetrantes sobre el socialismo soviético, de cómo fue construido por el partido ruso bajo la dictadura de Stalin.

Hubo también, bien entendido, una vasta literatura sovietológica de marca burguesa, pero a menudo de un nivel historiográfico y científico muy sólido, que en ningún caso, los marxistas tenían el derecho de ignorar y que, en efecto, muchos de los marxistas arriba mencionados leían y apreciaban. Hablar de una crisis del marxismo olvidando toda esta tradición de estudios concretos, que va, más o menos, de Trotsky a Carr, alimentados también por la erudición burguesa, me parece política e intelectualmente insostenible.

Hay una consideración final aquí; ¿es posible que la fórmula de la “crisis del marxismo” sea relativamente justificada? o digamos ¿ha habido un reciente empeoramiento o deterioro terminante o decisivo de los sistemas soviéticos en los últimos años? Aquí también, y para decir la verdad, es lo contrario. Con todas las denuncias y críticas que deben hacerse imperativamente de la Unión Soviética hoy, no cabe la menor duda en todos los aspectos de su vida social interna y de su política externa, que los cambios que han sobrevenido entre Stalin y Breznev han sido positivos, no negativos. Las cosas han mejorado, no al revés desde los años 30. Ya no hay ocho millones de prisioneros políticos en campos de trabajo. Nin-

gún grupo social está sometido a prácticas de exterminación. Las “purgas sangrientas en el partido y el estado han desaparecido. La literatura y la ciencia no obedecen más a los caprichos de un dirigente político. El nivel de vida de las masas ha registrado avances enormes. Todo esto, queda claro, es compatible con la permanencia de un estado autoritario y una burocracia incrustada que deben un día ser derribados y destruidos por las masas soviéticas. En el exterior, todos sabemos del crimen de la invasión de Checoslovaquia bajo Breznev, la doctrina de soberanía limitada en Europa del Este, expresión clarísima del *chovinismo* ruso tradicional. Pero bajo Stalin, se puede decir que la política extranjera soviética solamente consistía en la aplicación de los fríos cálculos del egoísmo ruso. Stalin jamás ayudó a una sola revolución socialista independiente de la Unión Soviética. Al contrario, trató sistemáticamente de impedir las o bloquearlas en Yugoslavia, o en China, o en Grecia, o en España. Hay una diferencia fundamental hoy en este aspecto. La política extranjera de Breznev, manchada con la invasión de Checoslovaquia, la amistad con Argentina y otros delitos, también ha significado ayuda material decisiva para la supervivencia de la revolución cubana; la victoria de la revolución vietnamita; el rescate de la revolución angoleña. Hazañas inimaginables en el tiempo de Stalin y su dogma del “socialismo en un solo país”. Así, se puede decir, que los que atribuyen la “crisis del marxismo” a las mostruosidades del stalinismo, no solamente olvidan que han transcurrido apenas cincuenta años, sino también dejan de ver, que muchas de ellas, mientras tanto, han desaparecido o disminuido. Esto quiere decir que, en la perspectiva histórica equilibrada, la Rusia de Breznev debería inspirar menos pesimismo, no más, que la Rusia de Stalin.

Por otro lado, en lo que se refiere a la situación del movimiento obrero en los países capitalistas avanzados, aquí tampoco es posible hablar de una “crisis” en el sentido de una nueva derrota. Claro la ausencia de cualquier revolución socialista en estas sociedades plantea una serie de problemas intrincados e importantes al marxismo. Pero no debemos olvidar qué breve ha sido el ciclo histórico de la Revolución de Octubre, o desde *El capital*, de Marx. No hay ninguna razón de desesperar de futuras revoluciones socialistas en los países imperialistas, si concebimos científicamente, cómo debemos concebirla, la transición del capitalismo al socialismo como un proceso de siglos y no de decenios como el que ocurrió durante la transición del feudalismo al capitalismo. En esta perspectiva, es

la rapidez, y no la lentitud de la expansión de sociedades precapitalistas, lo que es impresionante a escala mundial desde 1917, para acá. Si analizamos a los países imperialistas más de cerca, mientras que la distancia de la clase obrera de la toma del poder en estas sociedades es innegable, no es el caso que esta distancia haya aumentado en los últimos 40 ó 50 años; por el contrario, si comparamos la situación objetiva de la clase obrera europea o japonesa, o aún norteamericana, hoy, con la del periodo entre las dos guerras, es evidente que sus fuerzas se han incrementado, tanto a nivel básico de tasas de sindicalización, tanto a un nivel más elevado de organización y expresión política. No se debe olvidar que unos pocos decenios atrás, el fascismo había destruido totalmente el movimiento obrero en Alemania, Italia y Japón, mientras que en los Estados Unidos, la mayor parte del proletariado no había ganado ni siquiera los derechos más elementales de autodefensa, es decir, la capacidad de formar sindicatos. Objetivamente, el peso social, mucho más determinante de la clase obrera en estos países, puede ser hoy visto en su expresión universal en la tasa media de ganancia de los países imperialistas (una de las claves de la crisis mundial actual) y también en su capacidad impresionante de resistir a una baja real de su nivel de vida aún en medio de la inflación galopante y desocupación creciente. Un cuadro, pues, totalmente diverso de lo que ocurrió durante la gran depresión de los años 30.

Lo que falta todavía es una visión estratégica de cómo aprovecharse de las dificultades del imperialismo para movilizar una mayoría de la población explotada para derrocar el actual sistema, es decir, si la fuerza económica y social del proletariado en estos países ha aumentado decisivamente desde la guerra, su capacidad política de proyectar y realizar otra sociedad, no se ha desarrollado concomitantemente. Pero aquí también, nos enfrentamos a una nueva situación, ya en los años 30, el fracaso de la estrategia dominante en el movimiento obrero internacional en estos países, es decir, del frente popular, fue patente. El colapso del movimiento obrero europeo; la derrota del gobierno de Negrín en España con el definitivo *putch* anticomunista de Cazabal; la purga devastadora del *macartismo* con que terminó la experiencia Browderiana de integración en los aparatos oficiales y estatales en los Estados Unidos.

Todo este ciclo debería ser bien conocido.

Además, después de la segunda guerra mundial, hubo una segunda serie de experiencias sombrías en los años 40, con los go-

biernos llamados de "reconstrucción nacional", cuando los partidos comunistas y socialistas colaboraron con los partidos burgueses en gobiernos capitalistas en Francia, Italia, Finlandia, Bélgica y otros países. Después de algunos años, en cada caso, se vio la debilidad de los partidos comunistas cuando el capital no necesitó más de neutralizarlos por vías administrativas.

Pues si el movimiento obrero en los países imperialistas carece de una perspectiva política convincente hoy: si no ha hallado el justo camino al poder en sus países, éste no es un hecho nuevo, sino algo ya evidenciado desde por lo menos 40 ó 50 años. En este sentido también no hay motivos para describir la coyuntura actual como una situación nueva de crisis.

Las dificultades del camino al socialismo en el occidente han sido evidentes desde hace muchos años.

Hasta ahora, he tratado de mostrar una perspectiva histórica, que la tesis de una crisis especial del marxismo es hoy insostenible, tanto a nivel teórico como a nivel práctico, pero esto no quiere decir que la fórmula sea vacía. Al contrario, indica un proceso real y pertinente, pero en el modo de la ideología, o sea, sin ser consciente en sí mismo de lo que involucra. ¿Cuál es su contenido auténtico? yo diría que en vez de hablar de una "crisis del marxismo", sería más exacto hablar de una crisis del movimiento comunista que se desprende de la tradición de la Tercera Internacional. Para muchos comunistas, las realidades del régimen soviético son un descubrimiento relativamente reciente que han provocado choque y crisis, como también los obstáculos y enigmas que imponen a la transición al socialismo, la existencia de la democracia burguesa en el Occidente. Pero aún esta reformulación no es bastante exacta, pues la mayoría de los partidos comunistas del mundo y sus voceros: el ruso, el chino, el vietnamita, el cubano, el yugoslavo, no admiten ninguna "crisis del marxismo". En realidad, la noción de esta crisis está limitada, en mi opinión, a sectores más precisos del movimiento obrero internacional. Surge esencialmente entre intelectuales comunistas o excomunistas en los países latinos de Europa Occidental, sobre todo Francia, Italia y España y se propaga después a otros países semi-industrializados como Grecia o áreas de América Latina.

¿En qué momento aparece?, la fecha es significativa: la fórmula nace en 1968 y se populariza en los siguientes dos o tres años. Para entender su significado real, es decir, material e histórico, es necesario recolocarla en este contexto político preciso.

Ahora, me parece que la noción de la "crisis del marxismo" tiene dos raíces fundamentales: estas raíces son dos grandes decepciones históricas que ha sufrido la *intelligentsia comunista* de Europa Occidental en los últimos años. Dos decepciones, si puedo decirlo así, acumulativas, que han detonado un sentimiento profundo y sincero de crisis en estos ambientes. ¿Cuáles fueron? sucesivamente, el maoísmo y el eurocomunismo.

Explicaré primero el impacto del maoísmo. Después del XX Congreso del PCUS en 1956, no era ya posible para los comunistas del Occidente cerrar los ojos completamente a las verdades del stalinismo en Rusia. La imagen de la Unión Soviética resultó gravemente desprestigiada por las revelaciones oficiales de Kruschov. Pero una reacción muy común entre los intelectuales comunistas, no fue la de explorar o de recuperar toda la larga tradición marxista —crítica del stalinismo— ahora objetivamente vindicada, sino la de buscar otro modelo de construcción socialista más aceptable. Una segunda y menos comprometida patria de los trabajadores, ésta la hallaron, en gran medida en China. El régimen maoísta no sólo en los principios de los años sesenta, jamás había cometido crímenes, purgas, deportaciones; sino también parecía preconizar una política internacional mucho más militante y solidaria en las luchas de las clases mundiales que el Estado soviético de Kruschov. Entonces, cuando aconteció la ruptura chino-soviética en 1964, hubo un fenómeno muy generalizado entre los intelectuales de izquierda en Europa, Japón y los Estados Unidos, de traslado de una lealtad anterior acrítica a la URSS, ahora hacia China. Este proceso de traslado ideológico, fue después masivamente reforzado por la erupción de la llamada Gran Revolución Proletaria Cultural en China en 1966. El impacto de la Revolución Cultural en la intelectualidad socialista occidental fue tremendo, sobre todo porque parecía ofrecer un modelo concreto de igualitarismo radical, espontaneidad popular, liberación de las energías de las masas, ataque a privilegios y a la antigua división en el trabajo, denuncia del burocratismo junto con la solidaridad activa con el movimiento internacional revolucionario.

Al mismo tiempo, la Revolución Cultural se presentó explícitamente como un modo de no repetir, de evitar los desastres de la experiencia pasada en Rusia, que luego la prensa China comenzó a clasificar como un país capitalista. Todo esto entusiasmó a muchísimos marxistas occidentales, aun cuando quedaban miembros de partidos comunistas occidentales formalmente hostiles a la nueva

experiencia china. Por ejemplo, en Francia, la obra de Althusser es incomprensible, sin el fondo de su simpatía e interés constante por el maoísmo de los años 60; sus primeros escritos coinciden precisamente con las primeras polémicas chino-soviéticas. Los libros de Poulantzas son testimonio también de su admiración por la revolución cultural. André Glucksman, ahora antimarxista notorio, ahora “nuevo filósofo”, entonces figura de izquierda muy admirada por Althusser, escribió un libro “El discurso de la guerra” que es un verdadero himno al maoísmo. Sartre como se sabe, se empeñó activamente en el propio movimiento maoísta en Francia después de 1968. En Italia, casi toda la joven izquierda era ardientemente maoísta en aquellos años; y muchos intelectuales comunistas también miraron con simpatía al desafío chino. En España, Fernando Claudín crítico implacable del partido soviético, mostró grandes ternuras para el partido chino, eximiéndolo de sus denuncias acerca de la nueva “clase dirigente” que, alegaba, existía en Rusia. En Alemania Occidental, el entusiasmo maoísta fue general en la generación del SDS, arrastrando inclusive a figuras de edad mayor como el poeta y ensayista Hans Magnus Enzensberger. En mi propio país, el más grande pensador socialista, Williams, igualmente se inclinó claramente hacia la dirección de la revolución cultural. En Estados Unidos, los directores de *Monthl y Review*, Paul Sweezy y Harry Magdoff, se volvieron predicadores incondicionales de la línea maoísta de la época.

Ahora, toda esta simpatía y admiración por China tenía como base la creencia de que China representaba un sistema político más a la izquierda, más progresista, más radical, más internacionalista que la Rusia de entonces. En realidad, el culto a la personalidad de Mao, peor aún que el de Stalin, el cinismo descarado de la prensa china, la manipulación de muchedumbres, las calumnias grotescas descargadas sobre la cabeza de los adversarios en el partido, la degradación constante de la vida cultural e intelectual en China en estos años, estos elementos, deberían haber advertido a la intelectualidad occidental simpatizante, que vivía de ilusiones. Pero como en el caso del entusiasmo acrítico por la Unión Soviética; de los planes de cinco años del stalinismo en los años 30, hubo una tendencia fuerte a no ver las cosas como en realidad se planteaban. Las primeras desilusiones surgen cuando se constata que la China ahora perseguía una política extranjera no más progresiva, sino mucho más reaccionaria que la de Rusia, hecho contrario a todas las expectativas. Los aplausos para la contrarrevolución en países

como Sudán o Ceilán; los brazos extendidos a Pinochet en Chile, sobre todo la bienvenida calurosa a Nixon durante el peor bombardeo norteamericano a Vietnam, fueron todos actos cumplidos durante la vida de Mao.

Después de su muerte, su herencia política ha sido denunciada, y las hipocresías y mitos de la revolución cultural ampliamente expuestos por sus sucesores. Hoy en día una versión del Kruschovismo domina en China. Este gobierno ha repudiado totalmente la experiencia de la revolución cultural, ha orientado al país internamente hacia una dependencia de mecanismos de mercado mucho mayor que en Rusia, con intervención del capital extranjero a escala tal vez masiva, y que al mismo tiempo codifica una política externa de colusión sistemática con el imperialismo en todos sus planos: de Africa a Asia del Sur a Japón a otra parte, sin precedentes en la historia del movimiento obrero. Ahora, este desembocamiento brutal del modelo chino, fue un golpe durísimo para sus seguidores en el occidente. La destrucción de esperanzas, aunque infundadas, es siempre una experiencia desmoralizadora.

En la decepción por la alternativa maoísta, consiste en gran parte, el subsuelo del sentimiento posterior que se expresaría en una crisis del marxismo. Las fases finales de esta decepción, fueron solapadas, sin embargo, con una nueva. Desde 1976 en adelante, la escena política europea fue dominada por el ascenso del eurocomunismo, es decir, la perspectiva de gobiernos de coalición, con participación comunista, paulatinamente avanzando hacia el socialismo, por un camino parlamentario, con reformas graduales y mantenimiento de la mayor parte de las instituciones vigentes de la democracia burguesa. En el plano teórico, el eurocomunismo se definió esencialmente por su rechazo del leninismo como estrategia adecuada para la transición al socialismo en países avanzados. En muchos aspectos, representó un regreso a ideas y principios clásicos de la Segunda Internacional antes de 1914. Precisamente fueron esos los que combatió Lenin con la máxima energía.

En el plano directamente político, el eurocomunismo se definió esencialmente por su repudio a la Unión Soviética como modelo aceptable del socialismo. Las críticas hechas por los partidos eurocomunistas al Estado soviético, fueron más templadas y más pertinentes que las denuncias hechas antes por el partido chino, pero es muy importante subrayar el carácter común del maoísmo y del eurocomunismo, como esfuerzos por hallar una vía diferente a la históricamente tomada por la Rusia de Stalin, porque no cabe duda,

fue precisamente este puente entre los dos movimientos, lo que permitió el paso masivo y súbito de tantos intelectuales marxistas del uno al otro en Europa.

Los casos de Poulantzas y de Claudín son ejemplares, porque ambos habían sido mordazmente críticos del derechismo, —como ellos lo llamaban—, de los partidos comunistas en Francia y en España, pocos años atrás. Poulantzas se presentaba en estos años, como un pilar del leninismo, lleno de desprecio por las ilusiones parlamentaristas. Claudín escribió necrologías feroces acerca de la experiencia de los “frentes populares” en Francia y en España; pero la atracción del eurocomunismo afectó también, aunque más ambiguamente a Althusser en Francia, a Habermas en Alemania. En Italia también a muchos intelectuales anteriormente de la extrema izquierda extraparlamentaria, como Tronti y otros.

Aquí también jugaron un papel determinante las esperanzas creadas por la inminencia aparente de victorias electorales de coaliciones de izquierda. Después de decenios de contención, el movimiento obrero en Europa latina, parecía estar a punto de dar un salto cualitativo, de avance. El fin del régimen franquista en España; las presiones crecientes en la dirección de un pacto histórico con la democracia cristiana, en Italia; la perspectiva de un triunfo electoral de la unión de izquierda, en Francia. Toda la coyuntura parecía prometer una brecha en el antiguo orden social y político. En realidad ¿qué pasó? las primeras pruebas históricas por las que pasó el eurocomunismo, generalmente fueron al fracaso. En Francia, una violentísima campaña ideológica burguesa, combinada con la división entre el Partido Socialista y Partido Comunista, aseguró la derrota espectacular de la unión de izquierda. En Italia, la democracia cristiana utilizó al partido comunista para restablecer su poder político, hasta que el partido italiano se vio profundamente sacudido en sus bases obreras y desacreditado en sus horizontes estratégicos; y luego, la democracia cristiana lo echó fuera sin ceremonia. El compromiso histórico italiano está hoy irremediablemente en ruinas. En España, el partido comunista no logró ni siquiera impedir un fuerte viraje del partido socialista a la derecha, mientras que el régimen postfranquista de la burguesía se consolidaba notablemente a costa de la clase obrera española.

La decepción política causada por esta serie de reveses, no solamente entre intelectuales, claro, sino también entre los trabajadores, ha sido tremenda. Un horizonte que parecía abrirse para toda una generación, se ha cerrado súbitamente de nuevo. La reacción

de amargura, ira, desesperación, confusión, ha estallado casi instantáneamente en los ambientes intelectuales. Es decir, en 1978, pocos meses después de la derrota electoral en Francia, fue en esta coyuntura determinante en que las esperanzas de una vía nueva al socialismo, tanto en el extremo oriente como en el occidente, se habían desmoronado. De ahí nació la sensación difusa de una "crisis del marxismo".

¿Qué conclusiones deberíamos extraer de esta historia? Creo que hay tres significativas:

1. Tal vez, la primera lección que nos enseña la aseveración de una fórmula de una "crisis del marxismo", es que es importante no confundir nunca, la experiencia subjetiva y mediata de procesos políticos, con su configuración objetiva y real; y sobre todo, no proyectar en el plano de la teoría contradicciones que de hecho se sitúan en otro nivel: el de la práctica. El materialismo histórico está hoy mejor que hace años. El movimiento comunista internacional está en grandes dificultades: sus interrelaciones se han deteriorado. Es esencial distinguir las dos cosas.

2. Políticamente el gran peligro del discurso sobre la "crisis del marxismo" es su tono acentuadamente antisoviético. Hemos visto las dos raíces de esta propensión antisoviética. Primero, los ataques furibundos del partido y prensa china contra la URSS. Segundo, la creciente voluntad de muchos partidos occidentales de distanciarse a toda costa de la Unión Soviética, para acuñar una nueva credibilidad, aun una respetabilidad democrática. Ninguna de estas reacciones es saludable. El hecho es que el maoísmo últimamente fracasó, dejando un país pobre y subdesarrollado, sin los éxitos económicos de la experiencia stalinista en Rusia y también sin los derechos populares mayores. Hoy el eurocomunismo, por un lado, no ha resuelto ninguno de los problemas complejos y arduos de una estrategia realista y eficaz para la revolución socialista en el área imperialista. En esta situación, hay una gran preocupación de intelectuales con simpatías exmaoístas o eurocomunistas, de descargarse de su frustración política lanzando ataques cada vez menos equilibrados contra la Unión Soviética, como si fuera la culpable de sus propias dificultades y carencias en el Occidente. En realidad, la Unión Soviética sigue su camino con todas sus deformaciones y defectos. Globalmente es un factor de progreso en la historia mundial de hoy que garantiza la posibilidad de revoluciones socialistas y estados obreros (esperemos más avanzados que ella misma). Conservador y reaccionario en Europa del Este, su

papel predominante en Asia, Africa y América Latina, es nítidamente dinámico y progresista, pues en lo que afecta a la mayoría de la humanidad, hablar de las dos superpotencias en este contexto, es una mistificación.

3. Finalmente, las palabras "crisis" y "crítica" tiene la misma raíz etimológica en el griego, pero no debería ser necesario descubrir una "crisis", en su mayor parte imaginaria, para adoptar una actitud de serena libertad crítica hacia las realidades de los Estados obreros existentes y su pasado o hacia las ideas o hipótesis del materialismo histórico propio. Ningún marxista digno de este nombre, jamás ha creído ciegamente en las tesis de Marx o Lenin, como si fuesen doctrinas religiosas o axiomas matemáticos. El marxismo, correctamente entendido, es una crítica permanente de la realidad histórica, inclusive de sus propios pasos y evolución. Es por eso que se le puede eximir de la noción de una crisis actual.

ENTREVISTA

LOS INTELLECTUALES Y LA POLITICA DEL PARTIDO COMUNISTA ITALIANO*

Hoy en día es demasiado fuerte la contraofensiva conservadora en Europa, favorecida incluso por la insuficiencia de las respuestas dadas por la izquierda. Sentimos la inquietud de los intelectuales, incluidos los comunistas, que conlleva un partido como éste. Es un falso problema el de la libertad de controversia dentro del partido. La identidad de una fuerza política se precisa históricamente mediante pasos sucesivos. Asistimos hoy a la crisis del "optimismo democrático", la ilusión de que la expansión de la democracia fuese el destino espontáneo del capitalismo. No era y no es fatal el que exigencias nuevas surgidas en estos últimos años se expresen mediante el radicalismo.

—En la tradición de los comunistas italianos, la "cuestión de los intelectuales" ha tenido siempre una especial relevancia política, unida, como lo está, al problema de la "hegemonía". La orientación de los intelectuales, en otras palabras, es con frecuencia reveladora y anticipadora de los procesos que atañen al conjunto del cuerpo social. ¿Cómo ve hoy el partido comunista la "cuestión de los intelectuales", en un momento particularmente delicado de la situación italiana?

* Entrevista con Aldo Tortorella, responsable del departamento cultural de la Dirección del PCI. (Primera Parte). Publicada originalmente en *Rinascita*, n. 41, 26 de octubre de 1979, pp. 3-5. Trad. Roberto Hernández Oramas.

—La orientación de los intelectuales es una cuestión decisiva no por razones de partido, sino por el futuro del país. Con la palabra “intelectuales” —lo habíamos dicho, es necesario repetirlo— se designa hoy a una gran masa, una parte creciente de la sociedad. Los trabajadores intelectuales son determinantes en todos los aspectos del proceso total de la producción de bienes y de la reproducción de las relaciones sociales. Naturalmente, esto no anula la existencia y la función de los “maestros”, por buenos o malos que sean (incluidos aquellos que se convierten en tales diciendo “no queremos más maestros”). El problema, ahora más que nunca, es el de convertir a los intelectuales en protagonistas de la obra de saneamiento y transformación de la sociedad y del estado, a partir de los lugares en los que ejercen su actividad. Si entre los trabajadores intelectuales tuviese que prevalecer el particularismo y la cerrazón corporativa, cualquier cosa sería más difícil. Cuando esto ha sucedido, es decir, cuando ha existido la separación o, peor, la contraposición entre el estrato de los intelectuales en cuanto fuerza social y la clase obrera, entonces ha acontecido lo peor.

Hoy, en Europa, es muy fuerte la contraofensiva conservadora y de la derecha. Las causas son muy complejas y profundas. Los elementos de esta contraofensiva, por parciales o provisorios que sean, indican la insuficiencia de las respuestas dadas por las izquierdas. Existe, en la acción conservadora, un retorno a los viejos roles, al viejo orden y esto puede parecer muy satisfactorio para grandes masas de trabajadores intelectuales. Intentar un proyecto de transformación quiere decir exigir a los intelectuales (al médico o al profesor, al ingeniero o al periodista...) un cuestionamiento de sí mismos, un cuestionamiento de la relación entre el trabajo manual y trabajo intelectual y de su función en la sociedad. En esto, puede existir y existe algo de entusiasmante; pero a la vez se trata de algo inédito, que puede caer en la demagogia o en errores peligrosos. Por ejemplo: la crítica del cientificismo como ideología (es decir, el que la ciencia resuelve todo por sí sola) se puede transformar, y aún entre nosotros se ha convertido, en negación del valor de la ciencia. Por otra parte, el apremio generado por la crisis y el surgimiento de nuevos problemas originados por la insuficiencia del análisis pueden desencadenar la fragmentación y la respuesta corporativa. La persistencia de graves e irresueltos problemas en los países socialistas es utilizada para crear desconfianza sobre las ideas mismas de transformación. Renace por todo esto una cultura conservadora...

—En muchas partes se habla de “neoliberalismo”...

—Yo no quiero usar esta expresión, que me parece mistificante. No hay ninguna posibilidad de romper la unión entre lo económico y lo político, entre el estado y las empresas. Sin la intervención pública, y no sólo en Italia, es inconcebible la estabilidad, por relativa que sea. Al contrario, lo que ahora surge —así me parece— es una verdadera y propia posición conservadora; conservación de los viejos roles y de las viejas jerarquías. Mas no es solamente una exageración propagandística, una operación publicitaria; ciertamente es esto, pero hay algo más con lo que se debe ajustar cuentas: este algo más forma parte de una tradición bien conocida: aquella que teoriza la impotencia de la razón (popularmente: “las cosas siempre han sido así, y así deben ser”).

Sin embargo, en Italia, esta contraofensiva conservadora, aunque es conocida por todo, no está superada. Creo que no es inútil recordar que este es un mérito principalmente de los comunistas, aunque —obviamente— no sólo de ellos, por no haber cedido en ninguno de los “dos frentes”, como decimos en nuestra jerga, del maximalismo y del oportunismo, por haber mantenido abiertas las ideas y las propuestas sobre la transformación, alimentándolas, aunque con insuficiencias y errores, con propuestas concretas. Me parece que el fenómeno esencial hoy por hoy, en Italia, es el replanteamiento de viejas y nuevas interrogantes sobre la necesidad de investigación. Esto es visible para todo el conjunto de la izquierda y por consiguiente también para los comunistas.

—¿En qué sentido ésta es una novedad esencial para el periodo actual, como tú lo afirmas? Cualquiera podría decir que esto más o menos siempre ha sucedido.

—No me parece verdadero. Existen periodos —que pueden continuamente sobrevenir— en los que la historia te plantea tareas urgentes, elecciones drásticas: En tales casos hay poco que se puede problematizar. Y existen periodos en los que parecen haber ya todas las respuestas necesarias: cuando el viento hincha las velas, el sol resplandece, la tempestad está lejana. Nosotros vivimos hoy una fase complicada, extremadamente difícil y peligrosa en el mundo entero, en Europa, particularmente en Italia. Este análisis lo hicimos en el congreso: allí establecimos nuestros puntos de orientación. Y, entre estos, también el de un estímulo continuo a la investigación y al análisis de la realidad. Sentimos la inquietud que, entre los intelectuales, incluidos los comunistas, conlleva un periodo como éste. Nuestra respuesta —me parece— debe ser

la de multiplicar los esfuerzos para que, en cuanto podamos, no se desperdicie ninguna energía; pero que cada uno —hablo sobre todo de los comunistas— se sienta partícipe de un trabajo común, encaminado a la profundización de los conocimientos y a la eficacia de la acción.

—¿Pero basta declararse a favor de la investigación? Las críticas de método y de mérito, formuladas en las confrontaciones de algunos compañeros que firmaron un llamamiento sobre el proceso del 7 de abril, de nuevo han motivado que se diga que no existe libertad de discusión en la formación de la voluntad del partido.

—¡Ay de nosotros si no volviésemos constantemente a las normas de la vida del partido, que libremente nos hemos dado y que deben valer en igual medida para todos, cualquiera que sea la función que ejercen en el partido y cualquiera que sea la calidad de trabajo: obreros o juristas, campesinos o escritores, empleados o científicos! Esto no solamente no limita, sino que quiere garantizar, en un trabajo común, la plena libertad de cada uno.

Es ciertamente verdadero que en el aspecto teórico se indagan continuamente todas las categorías del pensamiento, todos los conceptos y, por lo tanto, también el del “centralismo democráticos”. Si no lo hubiésemos hecho así, nuestro centralismo democrático de hoy sería igual al del tiempo clandestino o al de hace treinta o veinte años: cosa públicamente lejana de la realidad. Sin embargo, este esfuerzo continuo por una más amplia y desprejuiciada reflexión, ha estado justamente acompañado por el propósito de mantenerse fiel a las reglas que poco a poco venimos estableciendo: cuando esto no ha sido así, han sobrevenido sólo perjuicios para nuestra misma investigación. De esta manera se puede ir a la sustancia de los problemas. Por ejemplo: es un falso problema el que el centralismo democrático de los comunistas no permita una libre discusión; cualquiera puede ver que no es así y, por lo tanto, es un error dar la impresión de que el tema sea éste. Pero ¿significa esto que lo único que deben hacer los comunistas es repetir, aun tomando en cuenta el espectáculo poco edificante ocasionado por algunos, que la vida interna del partido y la concepción misma que poseemos no tienen necesidad de continuos exámenes? Evidentemente, no: precisamente porque los mismos acontecimientos prueban que nosotros tuvimos y tenemos una visión histórica, dinámica, sobre nuestro mismo modo de ser, y continuamente advertimos que debemos enfrentarnos a los problemas nuevos y concretos, que

deben verse independientemente de los ataques de un recurrente anticomunismo.

—Intentemos ahora ver, más allá de estos episodios, el periodo que tenemos a las espaldas. Por lo menos, desde hace tres años, algo se ha logrado en la relación entre partido comunista y los intelectuales. La convención del Eliseo, en enero de 1977, representó el intento por integrar a los estratos intelectuales en un proyecto de transformación, fundado sobre algunas ideas-fuerza, entre ellas la de la austeridad. ¿Por qué ese intento no tuvo el resultado que se esperaba?

—Me parece demasiado simple hablar de un deterioro que ha durado tres años. Si así fuese, no se habría obtenido una respuesta grande, como nunca antes, a la campaña comunista. Pero ya estas respuestas estuvieron acompañadas por exigencias vivamente críticas. Me parece más exacto hablar de una relación más consciente, menos individualista, más vigilante y atenta. Por lo tanto, éste es un resultado positivo y no sólo un señalamiento de errores. Nosotros no pedimos a los intelectuales que sean los sostenedores de la acción que la clase obrera desarrolla o desarrollará. Les pedimos hacerse protagonistas y autores de la transformación, a partir de su especificidad. Sobre esto versó la convención del Eliseo. Sabíamos que era una empresa extremadamente difícil, y no pensábamos tuviese un fácil destino. Desde el principio existieron deformaciones gravísimas, hasta cambiar finalmente lo verdaderamente propuesto. Nosotros pedimos una contribución creativa, y explícitamente rechazamos la noción de un intelectual como alguien que sólo otorga consentimiento. Por el contrario, se dijo que el PCI solicitó a los intelectuales que fueran propagadores de su línea política. Más aún, se propició una campaña increíble sobre la represión a los comunistas discrepantes. Es necesario señalar que dicha campaña no encontró seguidores entre nosotros. Sin embargo, ésta cayó en un terreno de desconfianza y de sospecha generadas por las interpretaciones que acuñaron los medios de comunicación masiva sobre la política de unidad democrática y nacional.

—Pero no se debe sólo a la campaña propagandística el hecho de que la política comunista también haya encontrado resistencia en este campo.

—Ciertamente no. Existieron también dificultades objetivas y errores nuestros. Los trabajadores intelectuales están en gran medida condicionados no sólo por los mecanismos de la división del trabajo, sino también por densas ideologías corporativas. Como ope-

radores culturales —en otras palabras— viven en esferas con frecuencia incomunicadas, cada vez más fragmentadas y parcelizadas. Esto es inevitable e indispensable, pero hace cada vez más difícil el acceso (o descenso, como quieras) a una visión de carácter general. Por otro lado, existe una dificultad subjetiva del partido, en lo concerniente a la asimilación de los conocimientos de cada campo y de los lenguajes especializados. Ciertamente se yerra cuando se siguen las “revoluciones separadas”, como si la sociedad se pudiera transformar simplemente mediante una suma de modificaciones particulares (en la escuela, en la medicina...), sin plantearse el problema de una síntesis totalizadora que consolide cada uno de los resultados parciales, es decir, sin plantearse el problema del estado, del gobierno y del poder. Pero también es un error no entender que no se progresa sin afinar las políticas en cada uno de los campos de una sociedad así articulada.

Me parece que en esto hemos errado: en el sentido de que no hemos sabido aprovechar plenamente y poner en ejecución un gran y competente patrimonio que tenemos en la situación nacional y local. No se trata de pedir consejos. Se trata de comprometer en el proceso de decisión política a todas las fuerzas de que podamos disponer en cada uno de los campos. Debemos poner remedio a este error. De lo contrario, no nos bastará haber corregido en lo general las posiciones erróneas: por ejemplo, la confusión entre rigor y rigorismo.

—Intentemos acercarnos un poco más a las “dificultades subjetivas”. Se le ha reprochado a la política, a la cultura y hasta a la costumbre de los comunistas el haber descuidado con bastante frecuencia algunas implicaciones que deberían derivarse del análisis que el partido mismo hace sobre la realidad presente: si es verdad que nos encontramos en una crisis general que incluye todas las relaciones entre política y sociedad, en una crisis tanta más profunda cuando incluye también las “soluciones alternativas”; por lo tanto, es verdad que se cuestionan no sólo las ideas de los otros, sino también algunas de las ideas que forman parte de nuestra tradición. En efecto, ¿no te parece indicativo que al día siguiente de las elecciones de junio se haya desarrollado una discusión precisamente en torno a la *identidad* y la *cultura* comunistas en un país de Occidente?

—Cuando analizamos las tendencias de este periodo, y la orientación que nos hostilizan o que simplemente presentan recelos, provenientes de algunos sectores de la sociedad, debemos distinguir

aquello que sólo se presupone de lo que tiene raíces reales. Es natural que el proyecto político que el partido intentó y está intentando realizar no podía nacer en sí y de por sí ya completo y definido, puesto que deseamos seguir un camino nuevo hasta ahora no experimentado: y esto no por deseo de originalidad, sino precisamente porque nos enfrentamos a una situación inédita. Se ha realizado y existe, por lo tanto, un trabajo. Esto no atañe de una manera especial a los intelectuales; es el partido en su conjunto el que se interroga y trabaja concretamente, y ha experimentado en la acción que sus ideas son justas, aunque también ha comprobado sus lagunas y errores.

Naturalmente, lo he dicho, nos preguntamos además sobre nuestro modo de ser. Sin embargo, yo no creo que nuestros compañeros se dividan entre quienes desean mantener una abstracta identidad comunista y quienes, por el contrario, desean tirar por la borda esta identidad. La identidad de una fuerza política se precisa siempre históricamente, a través de pasos sucesivos. Está claro que se permanece igual a sí mismo aun en la medida en que se cambia: quiero decir que desear sinceramente el socialismo, hoy, implica un patrimonio de conocimientos, de elecciones y de modos de ser diversos de los de ayer. La imitación del pasado produce experiencias ridículas o trágicas, como lo enseña la historia. La fuerza de la tradición comunista italiana reside, me parece, en la capacidad de mantener firmes algunos valores y algunas coordenadas teóricas de fondo, las que hemos recordado en las Tesis, y de desenvolverse según los problemas planteados por la historia. La enseñanza de Gramsci y de Togliatti fue en esto determinante. Ciertamente, es muy difícil definir bien, captar con claridad este permanecer en el cambio. Cuando se habla de la "anomalía comunista" por parte de nuestros críticos, con frecuencia se agitan fantasmas: el "partido iglesia", la hegemonía como dominio, el centralismo democrático como tiranía interna, el internacionalismo como dependencia, el intelectual orgánico como altoparlante del partido. Sin embargo, en esto no sólo hay la interpretación distorsionada de posiciones lejanas; también nosotros, creo, debemos estar atentos a no confundir aquello que puede cambiar y en efecto cambia, con aquello que debe permanecer. El ideal de una sociedad de libres e iguales, en el socialismo científico, se convierte en esfuerzo por el reconocimiento de las bases materiales del edificio social y de sus leyes. La gran trascendencia del marxismo italiano está en el esfuerzo ininterrumpido, a partir de Labriola, por rechazar

tanto el mecanicismo como el voluntarismo, por unir el análisis objetivo y el compromiso ético, por estar dentro de la historia (la historia del capitalismo, la historia del propio país), dentro de la sociedad como quien tiene la tarea de construir, etapa por etapa, una nueva fuerza dirigente. Por lo tanto, lo que me parece el dato fundamental de la organización comunista italiana, de su real y permanente anomalía en tantos cambios, y excúsame si te recuerdo lo que tuve oportunidad de escribir hace unos meses en *Critica marxista*, reside en el permanecer de una necesidad de autonomía, que desde el principio es —ingenuamente— autosuficiencia, sociedad separada y, después, cada vez más, el esfuerzo por mantener una capacidad para ofrecer soluciones al movimiento obrero según un punto de vista diverso y opuesto al espontáneamente hegemónico de una sociedad que está bajo el dominio capitalista. Esto genera cada vez con mayor frecuencia, objetivos y políticas concretas y, posteriormente, la necesidad de superarlas. El partido de la Resistencia fue algo muy importante no creo que sólo para nosotros que venimos de ahí. Pero éste debía convertirse en el “partido nuevo” de Togliatti si deseaba mantener la función autónoma y dirigente que tuvo durante la Resistencia. Y así, el partido de la oposición estuvo preparado para dominar los problemas del gobierno de la sociedad, y de estarlo cada vez más si quiere permanecer él mismo. No hay en esto, creo, una crisis de identidad, sino un paso difícil para continuar hacia adelante.

—Pero será necesario, con todo, tener criterios. Un reproche que con frecuencia se hace a la política cultural comunista es el de ser excesivamente ecléctica, diplomática. ¿Se debería limitar, en resumidas cuentas, a dejar coexistir diversas orientaciones de investigación y diversas posturas teóricas, desatendiendo las implicaciones políticas que tiene el debate cultural y renunciando de esta forma a actuar directamente sobre las ideas?

—Pero cuál renuncia: ¿Quiénes han combatido al terrorismo, aun en el plano de las ideas, si no los comunistas? y ¿qué ha sido la lucha sobre la cuestión del rigor de la austeridad, sino en primer lugar una batalla de ideas? Nunca como en estos años hemos combatido en este frente: desde un cierto punto de vista ha sido una especie de orgía. Sobre el concepto de hegemonía en Gramsci, sobre Lenin y el leninismo, sobre Togliatti y su función, sobre el intento de contraponer marxismo y pensamiento laico, por no señalar otras cosas cito de memoria, una memoria influida por los temas sobre los que intervine personalmente. Pero no nos hemos

limitado al encuentro con la tradición. El congreso sobre Gramsci nos ha proporcionado una nueva dimensión de su obra: como la del teórico más audaz de su propio tiempo, la de un proyecto revolucionario para el Occidente. El primer congreso organizado por nosotros sobre la historia de la URSS ha proporcionado un material de gran importancia sobre los fenómenos estructurales y superestructurales para entender esta realidad fuera de los esquemas preconcebido. Han sido nuestros centros de investigación los que han preparado el trabajo para una confrontación colegial en torno a las modificaciones del Estado como consecuencia de la crisis capitalista de los años treinta. Esta es la batalla de ideas: compromiso con las ideas-fuerza, esfuerzo de investigación.

Pero esto no significa necesariamente que hayamos vencido en todos los terrenos en los que hemos combatido. No siempre hemos sabido usar bien el arma de la crítica: yendo al fondo de cada una de las posturas particulares, mostrando la contradictoriedad, destruyéndola, por así decirlo, desde adentro. Por ejemplo, pueden señalarse las averiguaciones procesales sobre Negri en lo que respecta a las cuestiones judiciales; es cierto que sólo algunos compañeros han discutido a fondo y durante el tiempo necesario sus tesis destruyendo así el aparato conceptual, mostrando los vicios y los peligros. Otro ejemplo: debe autocriticarnos no por no haber combatido, no por no haber alzado la voz, sino por no haber ido al fondo del problema de la violencia, al fondo de su relación con la tradición revolucionaria y con las grandes alternativas que están en su base: alternativas para la vida, para la esperanza, para la felicidad, y no para la muerte. Naturalmente, no debemos pensar que todo se resuelva con la batalla de las ideas: detrás de cada toma de posiciones en el campo de las ideas, existen, más o menos directamente, problemas estructurales, sociales, humanos. Más aún, este frente de lucha tiene su propia autonomía, y tiene un peso decisivo. Pero afirmar con toda fuerza esta exigencia en lo que se refiere a la batalla de las ideas, no significa replantear posiciones que hemos justamente combatido. El partido comunista no tiene por qué imprimir su sello, su *imprimatur* sobre esta o aquella filosofía. Aquellos mismos que nos criticaron de vicio dogmático, hoy nos critican de eclecticismo, de puro espíritu de mediación, porque promovemos un debate amplio y rechazamos conclusiones de autoridad sobre el terreno teórico o sobre el epistemológico o sobre el historiográfico, etc.

Mas es del todo evidente que esto sería un retroceso pavoroso. Hubo un tiempo en que Kafka estaba en el "índice" en su propio

país como pensador negativo, hasta que no se entendió que se le podía leer al revés: como testimonio de una época. De cualquier forma, no debió estar en "índice". Este es el punto. Quisimos un partido al que uno pudiera adherirse porque se aceptaba su programa. Y poco a poco fuimos aclarando esta alternativa hasta el último congreso.

La afirmación sobre la laicidad, subráyase, no significa, sin embargo, ausencia de principios. Ni siquiera se habría constituido la idea de laicidad sin el trabajo cultural, filosófico y científico que lo fundamenta. Detrás de nuestros documentos políticos congresistas —defensores de la laicidad, plenamente laicos— existe por consiguiente, una inspiración cultural muy precisa: la de un marxismo que ha sabido confrontarse y quiere confrontarse con la ciencia y el pensamiento modernos. Ser antidogmáticos, por lo tanto, no quiere decir haber olvidado todo criterio, vagar perdido por la tierra de nadie. Al contrario: quiere decir intentar poseer certezas que tengan el carácter de un conocimiento científico, que estén suficientemente fundadas y concientes de su finitud, de su posible transitoriedad. He aquí la batalla por el conocimiento histórico, por el análisis económico-estructural, por la comprensión y el uso de las ciencias humanas. No se realiza acción política por la transformación socialista sin este aparato. Pero ni siquiera se hace sin convencimiento y sin pasión moral.

Ciertamente debemos reflexionar sobre las tácticas y las estrategias, realizar análisis lúcidos: pero ¿quién lo podría hacer si no tuviésemos un punto claro de referencia? y este punto de referencia es el individuo humano, no lo olvidemos. Enfrentémonos a la ignominia de una historia infame, que en realidad no ha sido aniquilada: a millones y millones de seres humanos se les ha (y se les es) negada la posibilidad de ser individuos, para que un reducido número de personas puedan llegar a serlo.

—Tú hiciste referencia al hecho de que, en el conjunto de la cultura europea, un proceso neoconservador va tomando cuerpo. Pesa sobre este cambio cultural la experiencia histórica de un siglo de transformaciones grandiosas, de las que emerge una idea de revolución como algo que es inseparablemente democrático y autoritario a la vez. ¿En qué sentido, a tu parecer, se puede decir que estamos frente a una crisis de las ideologías y de las corrientes culturales que tradicionalmente se catalogaban como "progresistas"?

—En primer lugar, no pienso que el fenómeno conservador

vaya a tener una vida fácil. En definitiva, al más fino de los gobernantes de este tipo es siempre alguien de los que no se avergüenzan de aceptar regalos de un tal como Bokassa. Me parece bastante dudosa la reconstrucción moral en los Estados Unidos, intentada por el presidente del extremo sur, de la sana provincia norteamericana. No quiero consolarme con el viejo adagio sobre Esparta y Atenas: una llora mientras la otra ríe. Quisiera decir que no está en crisis sólo la exigencia o la aspiración al cambio. La izquierda europea, en realidad, retrocede electoralmente cada vez más, en la medida en que pierde su característica de fuerza de cambio, como lo demuestra el caso de Inglaterra. El mundo entero ha cambiado y está cambiando: avanzando, asumiendo formas nuevas, el proceso de liberación nacional y social; transformando, al menos en parte, las razones del cambio; avivando las contradicciones. Miles de hombres quieren entrar en la historia humana. Dentro de este contexto mundial modificado, las viejas políticas de reforma, aquella determinada concepción del estado sobre el bienestar, no se mantienen más, entran en crisis. Y con ellas entran en crisis la *esperanza del desarrollo y el optimismo democrático*: la esperanza del desarrollo como imitación del modelo occidental, y el optimismo democrático como ilusión de que la expansión de la democracia fuese el destino natural de las sociedades capitalistas desarrolladas. Hoy, sin embargo, constatamos lo contrario: es desarrollo basado en el modelo occidental es impensable para miles de hombres, y a su vez la expansión de la democracia choca contra los límites del sistema.

Las viejas ideas, por lo tanto, no bastan ya, ahora surge la exigencia de soluciones diversas, que no puedan ceñirse a los límites que la cultura de la reforma tuvo hasta ahora. Nos encontramos en un momento de transición muy difícil, que exige a las fuerzas intelectuales un gran esfuerzo. Honestamente, en la izquierda europea no veo quién, fuera de los comunistas italianos, haya tenido el valor de decir algunas verdades duras, como la de la exigencia del rigor sustentante de un nuevo tipo de desarrollo.

—Para analizar las tendencias culturales, en Italia con frecuencia se recurre a un esquema simplificado, “politizado”: una parábola ascendente del desplazamiento hacia la izquierda del 68, al 76’ y, por consiguiente, su reflujo. Sin embargo, ¿no crees que estamos también en presencia de tendencias de un período más largo, que tiene su inicio en 1968 y que hacen sentir, hoy más que ayer, sus efectos (el fenómeno *del nuevo radicalismo*, por

ejemplo, analizado en un reciente fascículo del *Contemporáneo*)?

—Me parecen un poco simplificados estos esquemas. Me parece que es necesario atender más a las contradicciones de fondo, internacionales e internas. La época de Vietnam y la tragedia de los *boat people*; el descubrimiento de la “gran fábrica” y la reestructuración salvaje del trabajo negro; la ilusión del desarrollo ininterrumpido y su crisis; la explosión del proceso de sindicalización y la exasperada fragmentación corporativa; la escolarización de masas y la desocupación intelectual; la expansión de la riqueza y el surgimiento de nuevas formas de marginación social... El decenio que está terminando es el que ha seguido al gran “milagro económico” no sólo italiano, sino occidental; explotan viejas y nuevas contradicciones; adquieren conciencia grandes masas de mujeres, de hombres, de jóvenes; la necesidad del cambio se hace impetuosa y, por la presencia de un importante movimiento obrero, esta necesidad de cambio se vuelca hacia el socialismo, portando consigo exigencias profundamente diferentes a las tradicionales.

La idea de la posibilidad de una línea de transformación relativamente fácil y no dolorosa (sea para quienes mantenían que era posible realizarla dentro de los confines de la sociedad capitalista, sea para quienes pensaban que se debía salir de estos confines) se encuentra con la aspereza de las resistencias internacionales e internas. Existe también aquí una relativa dificultad en el movimiento obrero por ver las nuevas exigencias (por ejemplo: ¿Por cuáles fines, qué cosa producir?) en el momento en que también debía proponerse la tarea de realizar un salto difícilísimo; participar en el gobierno del país. No era y no es fatal que algunas exigencias surgidas en estos años se expresen mediante el radicalismo.

—En el debate cultural se han reintroducido los temas de la libertad, el disentimiento, el garantismo, precisamente en coincidencia con una toma de responsabilidad en el gobierno por parte del partido comunista. En cierta manera se ha tratado —como lo sabemos— de operaciones instrumentales y propagandistas. ¿Pero no se manifiesta quizá una nueva dificultad (o antigua) la de ser a la vez partido de la libertad y partido del gobierno?

—Creo que no se puede responder sobre esto si no se tiene permanentemente en cuenta el hecho de que son ya diez años en que los comunistas, principalmente los comunistas, se enfrentan al ataque terrorista. Está, precisamente, el “decenal de plaza Fonta-

na". En ese entonces yo dirigía el comité regional lombardo: recuerdo no sólo la angustia, sino también la turbación de tantas fuerzas políticas... ¿Y qué hubiera acontecido, en la tragedia de Moro, si se hubiese aceptado la tesis del cambio uno contra uno?

El partido de la libertad es aquel que ha defendido en estos años, algunas veces solo, las conquistas democráticas de todos: y este partido es el nuestro. Y en este sentido también los compañeros intelectuales docentes y estudiantes, por ejemplo los de Padua. Por esto fue un error el llamamiento que se hizo para que los comunistas no se dividieran entre quienes deseaban defender las garantías del acusado y quienes eran indiferentes a esta defensa. Es todo el partido comunista el que lucha contra el terrorismo para salvaguardar la democracia y salvaguardar sus normas. Esto no quiere decir —es obvio— que la obra del movimiento obrero y la nuestra sean perfectas: escuchamos bien lo que nos dicen los compañeros y los sindicalistas de la Fiat sobre las lagunas en lo que concierne a las ideas y a la política en la lucha. Y pensamos, más bien, que allí estuvo el peligro de que cada gesto, cada movimiento, cada medida autónoma de los poderes públicos, pudiesen ser presentados como nuestros.

—Pero no se trata solamente de los problemas de la defensa de la libertad contra el terrorismo o de la defensa de las garantías procesales.

—Ciertamente. Nosotros experimentamos también la dificultad del tránsito de las masas desde una concepción reivindicativa de la libertad hacia la exigencia de su plena actuación. La lucha de emancipación de las clases oprimidas y explotadas, la lucha de liberación humana, tiene necesariamente, obligatoriamente, una larga fase en la que es necesario estar esencialmente *en contra*. Jamás nos hemos querido limitar a esto: hemos sido también el partido de la propuesta *por* la República, *por* la Constitución, *por* la defensa de la Constitución. Sin embargo, el estar en contra tuvo, por largo tiempo, necesariamente, un lugar primario. El estar a la izquierda, hablando en forma genérica, aparece fundamentalmente como una denuncia. Es muy difícil afirmar la autoridad de la democracia evitando la disgregación por una parte y el autoritarismo por la otra. Es difícil, porque para esto es necesaria una aguda batalla política contra el sectarismo, el particularismo, el anarquismo: pero simultáneamente es necesario también sostener esta lucha con una propuesta de expansión de la demo-

cracia, que no sea pura y simplemente creación de comités de toda naturaleza y género, pero de escasa o nula eficacia. Sobre este camino sufrimos también fracasos y desilusiones.

Sobre todo creo que nuestra acción propositiva debe estar acompañada de un análisis más concreto y de una denuncia más consciente. Doy un ejemplo solamente sobre el campo de la información: ¿qué tipo de libertad de prensa existe hoy en Italia? ¿qué tipo de libertad de radiodifusión? ¿de qué manera establece una relación entre lo que es público y lo que es privado en el campo de la información? ¿y en qué sentido funcionan los mecanismos de restricción detrás de la apariencia de libertad? Debemos recordar que vivimos en una democracia imperfecta, no sólo porque existe la discriminación anticomunista, sino porque esta misma discriminación es hija de la voluntad de cerrar a las clases económicamente subalternas, el camino al proceso de emancipación.

—La crisis no ha sido estancamiento del trabajo intelectual. En algunos casos se puede afirmar, por añadidura, que el acceso a una síntesis política a corto plazo estimuló algunas disciplinas a desarrollar más libremente las direcciones autónomas de su propia investigación. Ahora que se está abriendo una nueva fase política, ¿qué relación se puede establecer entre PCI e investigación intelectual? ¿qué unión, política y organizativa, entre partido e intelectuales?

—Nuestra idea del dirigente comunista como “especialista político” es una idea que continúa siendo válida pero que, dada la extrema complejidad de los problemas que tenemos enfrente, no puede ya concretarse en una sola persona. Lo que hoy se debe lograr es compenetrar el trabajo de la investigación y el de la decisión. No puede ya existir una decisión política consciente si ésta prescinde de los resultados de la investigación y de las inquietudes de aquella parte de la cultura que sin ser especializada es una continua interrogante sobre el hombre y sus destinos. Ni siquiera es necesario alimentar el mito del gobierno de los técnicos: las divisiones, efectivamente, no ocurren sólo entre especialistas y políticos, sino también en el interior del mismo trabajo especializado. Intentaremos promover un gran esfuerzo de investigación y de iniciativa, para contribuir al nuevo periodo que se abre.

ACTUALIDAD Y EXTEMPORANEIDAD DE MARIATEGUI

Oscar Terán

El coloquio internacional sobre José Carlos Mariátegui organizado por la Universidad Autónoma de Sinaloa durante el pasado mes de abril permitió una importante confrontación de opiniones sobre el significado de la acción y la obra del socialista peruano. Y no es que en Culiacán hayan estado presentes todos —ni mucho menos— los que se han ocupado con valimiento de estos temas, pero sí es posible afirmar que allí confluyeron un conjunto de estudiosos de América y Europa realmente representativos de diversas tendencias. Esta pluralidad de perspectivas permite armar un cuadro aproximativamente válido de las diferentes corrientes que actúan en el seno de las interpretaciones y los estudios mariateguianos.

Esta última proposición —que evoca una presunta autonomía de algo así como el “mariateguismo”— requiere una primera aclaración. Ya que dentro de la cultura latinoamericana, donde la tradición teórica del marxismo resulta tan francamente exigua, la emergencia del singular discurso mariateguiano puede arrojar sobre sí la abrumadora carga de un doble efecto ya verificado con respecto a los clásicos del marxismo. O bien, por una parte, adscribirse al mismo para la justificación inmediata de diversas líneas políticas actuales (y esto no implica, como se apresurarán a denunciar algunos, convertirlo en una “pieza de museo”, pero sí aceptar que el universo mariateguiano pertenece en buena medida a *otro* estrato de la cultura latinoamericana, “distanciamiento” epocal que es por lo demás lo

que permite arrojar sobre esas “consideraciones extemporáneas” una mirada a veces arqueológica). Ante aquel abuso legitimador de lineamientos políticos concretos, surge por otra parte la tentación de un rescate del “verdadero Mariátegui”, reiterando *mutatis mutandis* ese producto imaginario enunciado en la “marxología” como reconstrucción de una teoría originaria y previa al afán “distorsionador” de los intérpretes. Por fin, si todo mensaje se halla inexorablemente sujeto a ciertas condiciones de recepción, el *Hic Rhodus* . . . ! de una labor hermenéutica debería jugarse precisamente en ese punto intermedio que permita restituir algunos códigos del universo de discurso estudiado sin soslayar que se trata de una lectura ineludiblemente “situada”, en el sentido sartreano del término.

Al respecto, y debiendo sintetizar abruptamente el espectro sin duda mucho más matizado de las posiciones sustentadas dentro del coloquio referido, podemos ordenarlas en torno de dos grandes ejes: uno bastante tradicional que considera a Mariátegui como “representante” de un marxismo exteriormente consumado (¿efecto “desarrollista”, ahora a nivel de las naciones, de la tesis kautskiana acerca de la exterioridad de la conciencia socialista con respecto al movimiento obrero?), y otra reflexión, en la cual se acentúan las componentes específicas del socialismo mariateguiano. Esto último no implicaría afirmar necesariamente una inexistente independencia del pensamiento de Mariátegui con respecto a su fondo europeo. Por cierto, si esa relación vincular resulta innegable en *todo* el proceso constitutivo de la cultura latinoamericana, mucho más ha de serlo en el caso de quien como Mariátegui se encargó de recordar que su “mejor aprendizaje” habíase verificado en Europa. Este aspecto, justamente, solicitó una de las sesiones del coloquio, donde se siguieron precisando las relaciones centrales del peruano con el pensamiento de izquierda dominante entonces en Italia, país en el cual cumplió lo fundamental de su experiencia europea: Gobetti, Croce, Tilgher, Sorel, resultaron de ese modo puntos de referencia obligados.

Ciertamente, al hablar de puntos de *referencia* europeos intentamos eludir igualmente aquella concepción de las ideologías latinoamericanas construida sobre la base de la abusiva y fatigante hipótesis de las “influencias”, que habría que ir reconstruyendo para armar, como en esos entretenimientos infantiles, el “animal filosófico” disimulado entre los trazos re-

torcidos de otros objetos. A esta tarea puramente especular de pacientes restauradores o *bricoleurs*, contra la que ya advertía Jakobson hace tiempo y que combina en este caso sobre Mariátegui los retazos esparcidos de un presunto Texto primigenio, se opusieron de hecho algunas ponencias sobre el primer periodo formativo de Mariátegui, transcurrido en Lima entre los años 1911 y 1918, es decir, aquella etapa que el propio Mariátegui tendió a subestimar al calificarla como su “edad de piedra”. Infringiendo legítimamente el *ipse dixit*, este interés por los “*escritos juveniles*” —de alguien que en definitiva cumplió sobre su cuerpo doliente el paradójico privilegio juvenilista ansiado por Ingenieros de morir antes de envejecer (destino compartido curiosamente por Julio Antonio Mella y Aníbal Ponce)— no debería alentar sin embargo, una recaída en dos riesgos inmediatos: ni la búsqueda de los “gérmenes” o del momento en-sí hegeliano en esas instancias “fundacionales” del propio Mariátegui, ni tampoco la sustentación de una infabilidad “tercermundista” a la hora de remarcar la especificidad de este pensamiento latinoamericano. Porque si bien es cierto —como se señaló en el coloquio— que existen algunas matrices ideológicas que circulan dentro del clima decadentista propio de algunos círculos intelectuales peruanos de aquella época, y sin los cuales la posterior evolución del pensamiento de Mariátegui debe remitirse a la no menos inefable figura del “deslumbramiento” sufrido pasivamente en la estancia europea, no es menos verdadero que sin la frecuentación de las corrientes del socialismo del Viejo Mundo resultan poco menos que impensables sus análisis de la realidad peruana practicados desde el regreso a Lima en 1923 hasta su muerte en 1930.

El hecho realmente sustantivo, en ese sentido, de que Mariátegui haya resultado esa *rara avis* del marxismo latinoamericano que reflexionó con originalidad su propia realidad quedó revelado en la atención que mereció por parte de este congreso el tratamiento de *la cuestión nacional* en la obra mariateguiana. Obviamente, este planteamiento apareció ligado ineludiblemente con el problema indígena, que debía provocar intensas polémicas en cuanto a su compatibilidad con la noción más consagrada de “clase social”. No obstante, el ámbito donde las discusiones alcanzaron mayor virulencia y apasionamiento resultó el referido al carácter de “*el marxismo de Mariátegui*” y a las estrechas vinculaciones o abismales diferen-

cias —tal fue el amplio margen interpretativo cubierto por las ponencias— que habrían definido *las relaciones de Mariátegui con el aprismo*. Las intervenciones sobre el primer aspecto se inscribieron dentro de un arco que se extendió desde la afirmación de “el marxismo-leninismo de Mariátegui” hasta la que en el mismo título enunciaba la problematicidad de aquella certeza: “el marxismo discreto de Mariátegui”. En el otro aspecto referido, la discusión se instaló sobre el carácter de la ruptura Mariátegui-Haya de la Torre, y en pocas sesiones como en éstas se percibió el fuerte peso de la figura de Mariátegui como sustrato constitutivo —y por tanto como símbolo casi mítico— de la izquierda peruana. No se trata de adjudicar aquí a esa “cercanía nacional” una suerte de inexorable falta de perspectiva, ya que, por lo demás, dentro de los mismos asistentes peruanos aparecieron posiciones contrastantes con una lectura más hagiográfica que reflexiva. Empero, una actitud que no pecara de provincianismo debería obligarnos a reubicar al pensamiento socialista —tan proclive a la retroalimentación teórica— dentro de una tradición mucho más amplia, por la que transcurre la constitución de la propia “cultura marxista”, si algo así pudiera ser pensable, posible o deseable. ¿Acaso uno de los rasgos distintivos de la reflexión de Mariátegui no debe asentarse en esa capacidad inusual, dentro de dicha tradición, para articular a su propio discurso los temas que hasta entonces habían circulado clásicamente en la producción intelectual del “Perú burgués”? La ruptura mariáteguiana celebraría con ello uno de sus mejores triunfos, al desplazar un conjunto de objetos teóricos que desde entonces también podrán formar parte del patrimonio discursivo del socialismo peruano.

Esa consideración “mítica” del legado de Mariátegui con respecto a la política peruana actual debe, no obstante, ser tratada también bajo una luz positiva, dado que Mariátegui —y aquí reside su contemporaneidad— abandona entonces sus rasgos arqueológicos e ingresa como parte de las luchas actuales del pueblo peruano. No es casual, entonces, que la recomposición política del campo popular —disgregado por la actitud sectaria de la izquierda peruana en las últimas elecciones— recurra una vez más a esa polémica —entre “límite” e histórica— con Haya de la Torre, que signó en la larga duración un rasgo de obstinada perdurabilidad de la política de ese país. En la estricta medida en que esas tareas permanecen como

un fondo latente, el mariateguismo parece seguir constituyendo una porción contemporánea del horizonte de la izquierda peruana.

Hoy como entonces, esas luchas se hallan inscriptas en un marco internacional que hasta cierto punto las ubica. En el caso del coloquio comentado, dicha inscripción fue analizada especialmente a través de *las relaciones* —conflictivas, por decirlo casi eufemísticamente— *entre Mariátegui y la III Internacional*, especialmente a partir de 1928-1929, o sea, coincidiendo con la fundación por parte de Mariátegui del *Partido Socialista adherido a la Comintern*. En este terreno, el avance de los estudios sobre la actitud general de la Internacional Comunista con relación a América Latina en los años 20 arroja consecuencias indudablemente esclarecedoras para desalojar la polémica del marco limitado en donde había sido por momentos reclusa. Pero además, se toca nuevamente con ello un punto actual de controversia, ya que se alude al internacionalismo y a la autonomía de los partidos de izquierda dentro de una situación presente definida por una cada vez más implacable alineación de los grandes bloques socialistas en posiciones dudosamente respetuosas —y el eufemismo amenaza ahora con devenir algo ominoso— por los intereses de los pueblos.

Igualmente, y no sólo —se supone— por ceder al oportunismo de halagar al país sede de este coloquio, sino porque México fue uno de los dos parámetros latinoamericanos del propio Mariátegui —el otro era la Argentina—, se abordó el tratamiento de la visión del peruano —y también el señalamiento de sus limitaciones— al analizar el proceso de *la revolución mexicana*. Un dato significativo —que retrotrajo la discusión de las relaciones de Mariátegui con la III Internacional— reside en que sus referencias sobre México —y sobre los sucesos latinoamericanos en general, como por ejemplo sus erróneas apreciaciones sobre el gobierno de Yrigoyen en la Argentina— siguen de cerca la interpretación sancionada por la Comintern, lo que distaba de resultar idéntico para el caso de la situación peruana. Esta tensión es paradigmática para comprender la disyuntiva real que se instaló en esos años en la práctica política y cultural de Mariátegui, entre el afán por conciliar sus puntos de vista con un referente internacional socialista y la comprensión de la inconveniencia de aplicar linealmente al Perú algunas de sus recetas organizativas.

Por fin, costados que sólo una mirada ingenuamente “politicista” podría considerar accesorios —como los antidogmáticos escritos sobre arte y literatura, que como se recalcó en el encuentro ocupan un cuarenta por ciento de la producción mariateguiana— contribuyeron a brindar la imagen más global de un intelectual difícilmente clasificable dentro de la taxonomía tranquilizadora de los “géneros”.

Por todo lo reseñado, el congreso sinaloense parece haber asignado un punto de continuación más extenso para la indagación de estos problemas, punto de enlace que debería remarcar más los aspectos problemáticos que aquellas viejas certezas a las que podría aplicarse la irreverente comparación de Bacon con las monjas: santas y estériles. Todo ello quedó objetivado en una treintena de ponencias y un número análogo de horas de sesión grabadas que se incorporarán a las actas de inminente publicación del coloquio. Además, y como parte de las actividades de este evento, apareció un número doble de la revista *Buelna* íntegramente dedicado al intelectual peruano, al par que se anunció el acuerdo de la UAS con la editorial Amauta para la edición de las obras completas de Mariátegui, a la que se incorporará el aporte sustancial de su correspondencia y de los escritos juveniles.

Sumados a la edición de algunos textos como los presentados más o menos recientemente por los Cuadernos de Pasado y Presente y la antología publicada por ERA, estos materiales arrojan en nuestro medio nuevos elementos para contribuir al relanzamiento del intelectual marxista más notable de América Latina. Este en definitiva —y no el ingreso en los circuitos canibalísticos del consumo o del vedetismo intelectual en que amenazan a veces convertirse los coloquios— debería ser el saldo más productivo del congreso comentado. Tal vez de ese modo podría convertirse en aporte para que la obra de Mariátegui —y no sólo como deseo desgastado en la retórica de los hombres optimistas— siga siendo un punto importante en la confrontación sobre los destinos de las luchas populares latinoamericanas.

CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA

En la ciudad de Bogotá se llevó a efecto del 15 al 21 de junio de 1980, el Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, organizado por la Facultad de Filosofía y Humanismo de la Universidad Santo Tomás. En este evento participaron importantes personalidades de nuestro continente pues además de la delegación colombiana se hicieron presentes distinguidos estudiosos de México, Perú, Argentina, Brasil, Costa Rica y Panamá. Entre otras figuras intervinieron: Leopoldo Zea, Jorge Martínez Contreras, Gabriel Vargas, Juan Mora Rubio, Juan Fríde, María Luisa Rivera de Tuesta, Enrique Dussel, Eugenio Lakatos Janoska, Alfredo Vázquez Carrizosa, Gerardo Molina y Apolinar Díaz Callejas.

Aunque este congreso pasó un poco desapercibido por los medios informativos de Colombia, tuvo importancia porque fue un evento organizado por una universidad confesional que quiso examinar las tesis de la teología de la liberación, (por cierto, rechazadas por las autoridades vaticanas) y además emprender un diálogo con intelectuales de la izquierda americana. Fueron importantes los planteamientos filosóficos pero despertaron más interés los aspectos políticos y de la praxis revolucionaria. Parece que en Colombia está presente la obra y el ejemplo del padre Camilo Torres Restrepo no obstante que pereció luchando en el Frente de Liberación Nacional hace precisamente quince años. Por lo demás fue muy satisfactorio que personalidades democráticas pertenecientes a la izquierda colombiana como los doctores Gerardo Molina y Apolinar Díaz Callejas, hubieran sido invitados a participar en el Congreso. Ellos, junto con el ex-canciller conservador Vázquez Carrizosa hicieron brillantes intervenciones contra el Estatuto de Seguridad que el

presidente Julio César Turbay Ayala ha impuesto para complacer a los militares que con este expediente están liquidando los ya muy quebrantados derechos y libertades de los colombianos.

SIMPOSIO

“LENIN Y LA CULTURA” EN BULGARIA

En la última semana de septiembre y la primera de octubre de 1980, se celebró en diversas ciudades de la República Popular de Bulgaria, el Simposio titulado “Lenin y la Cultura” al cual ocurrieron especialistas de diversos países del mundo. Estos simposios son organizados por el Comité de Cultura, con el objetivo de examinar las obras de diversos autores, desde diferentes enfoques: su biografía, sus concepciones políticas, literarias, artísticas, filosóficas, etc., así como su aportación concreta a la cultura de la humanidad. Los eventos se efectúan cada dos años y la figura que precedió a Lenin fue la de Leonardo da Vinci. El autor a analizar en 1982 será Siril, una de las figuras centrales de la cultura búlgara y de la cultura universal.

Por parte de México, estuvieron presentes en este evento, Gabriel Vargas Lozano, miembro del Consejo de Dirección de esta Revista y Alberto Beltrán, conocido grabador y fundador del periódico “El Día”. Ambos presentaron ponencias vinculadas a sus especialidades. Vargas Lozano presentó un trabajo sobre la posición de Lenin en la filosofía y Beltrán sobre la influencia de Lenin en las artes plásticas mexicanas, especialmente en el campo del muralismo. Estos trabajos fueron presentados en la sección titulada “Lenin y la cultura” y que se celebró en la ciudad de Veliko Tirnovo. La sección fue dirigida por Atanas Stoykov, doctor en filosofía y miembro de la Academia de Ciencias de Bulgaria, así como autor de diversos libros y ensayos entre los que se encuentra una importante investigación sobre José Carlos Mariátegui. El simposio fue una oportunidad muy significativa para estudiar la figura de Lenin, en su aportación universal y para valorar su decisiva influencia en el campo socialista.

CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE HEGEL

Organizado por la "Sociedad Hegel de México" y la "Sociedad Internacional Hegel", se llevará a cabo, en la capital de la República, un Congreso Internacional sobre la filosofía de Hegel, en conmemoración al 150 aniversario de su muerte. Para la organización del evento se ha nombrado un comité formado por las siguientes personas:

Presidente: Dr. Ricardo Guerra.

Miembros del comité organizador: Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, Dra. Juliana González, Mtro. Juan Mora Rubio, Mtro. José Ignacio Palencia, Lic. Rodolfo Cortés, Dr. Cesáreo Morales, Mtro. Gabriel Vargas Lozano, Lic. Mercedes Garzón, Profra. Adriana Valadés, Mtra. Graciela Hierro, Mtro. Santiago Ramírez, y Lic. Carlos Félix.

Coordinador general: Lic. Enrique Salcedo.

Sria. Jenny Stoppen.

Prensa: Rosario Guerra.

Oficinas: Asociación de Universidades de América Latina, Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

El Congreso Internacional Hegel, cuenta con la colaboración del Gobierno mexicano, las Instituciones de Educación Superior y la Asociación Filosófica de México.

NUEVO BOLETIN DE LA ASOCIACION FILOSOFICA DE MEXICO

Por primera vez, en sus doce años de existencia, desde que fuera fundada, la Asociación Filosófica de México, A. G., ha editado un Boletín de información sobre sus actividades. En este primer número, se hace un balance del Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en la Universidad Autónoma de Puebla en diciembre de 1980; se hace un registro de los libros editados por filósofos mexicanos en los últimos doce años; se da cuenta de la historia de la Asociación y se registran las actividades que ha tenido su actual comité directivo durante el presente año.

La Asociación Filosófica ha decidido transformar sus coloquios nacionales en Congresos y el primero de ellos, se llevará a cabo en la ciudad de Guanajuato, el próximo diciembre. Los temas de este congreso serán: Sentido y función actual de la filosofía en

Iberoamérica; Problemas actuales de filosofía política; Problemas actuales en la ética; y problemas actuales en epistemología. Se organizarán además algunos actos y mesas especiales: Una conferencia sobre Gabino Barreda; una mesa especial sobre la responsabilidad ética del hombre ante la naturaleza y una mesa especial sobre la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, en el doscientos aniversario de su edición. Como es usual, en este Congreso participarán invitados nacionales y extranjeros.

EN DEFENSA DEL MAESTRO JOSE LUIS BALCARCEL

Señor director: Como profesores e intelectuales que conocemos desde muchos años al maestro guatemalteco José Luis Balcárcel, deseamos hacer algunas consideraciones a propósito de los injustificados ataques de que ha sido objeto en publicaciones de prensa.

José Luis Balcárcel salió de Guatemala en 1956, expulsado por Castillo Armas, gobernante impuesto por la intervención norteamericana que derrocó al régimen democrático de Jacobo Arbenz. El maestro Balcárcel llegó a México tras haber permanecido poco tiempo en Honduras, país al que fue conducido a pie "por cordillera", y de sufrir otras vejaciones.

Imposibilitado de volver a su patria, realizó en la nuestra sus estudios profesionales. Después de su graduación ha ocupado importantes cargos docentes y académicos-administrativos en la Universidad Nacional Autónoma de México, tales como profesor de tiempo completo, secretario del profesorado, secretario de la coordinación del Colegio de Filosofía, de la Facultad de Filosofía y Letras y secretario de la escuela de cursos temporales de la misma Universidad. Tiene, pues, 25 años de residir en México y de realizar aquí un trabajo universitario fecundo que lo honra a él y que los mexicanos responsables debemos reconocer y agradecer. A este trabajo se suma la trayectoria intelectual del maestro Balcárcel, de la que queda inobjetable testimonio en prestigiosos periódicos y revistas mexicanos y latinoamericanos, entre ellos *Cuadernos Americanos; Plural; Arte, Sociedad e Ideología; Cathedra; Dianoia; Casa de las Américas; Estrategia; Problemas del Desarrollo; Sábado*. Alguien ha dicho ya que el caso del maestro Balcárcel "es uno de esos asilos que honra a quien lo otorga y de su permanencia aquí, México ha derivado el provecho de una estatura ética irreprocha-

ble y de una capacidad intelectual y un rumbo ideológico que, lamentablemente, no son comunes. . .”

Por otra parte, el maestro Balcárcel observa en México una conducta política enmarcada dentro de la Constitución de la República y las leyes vigentes. Su programa de televisión, contra el cual se han lanzado sus enemigos y detractores, instigados sin duda por el gobierno guatemalteco u otros análogos, era una tribuna de alto prestigio a donde su moderador invitaba a intelectuales, investigadores y políticos de diversas y aun encontradas tendencias ideológicas; tribuna en la que, dicho sea en homenaje a la verdad, el maestro Balcárcel jamás se refirió a la política interna del país que le dio asilo. El programa de televisión que semanalmente preparaba con esmero el maestro Balcárcel, era sí, una valiente tribuna contra el genocidio que se viene cometiendo en Guatemala, El Salvador y otros países latinoamericanos víctimas de las dictaduras militaristas. Genocidios que el gobierno mexicano ha denunciado, genocidios que la política internacional de México ha condenado por estar reñidos con los derechos humanos.

Los suscritos no podemos guardar silencio ante esos ataques, no sólo injustificables sino infundados, y, por ello, convencidos de que el programa de televisión que dirige el maestro Balcárcel no sufra más contratiempos, le rogamos dar cabida en DIALECTICA a esta carta.

Atentamente,

Alonso Aguilar Monteverde, Gloria Alvarez, Fernando A. Arruti, Arturo Azuela, Juan Bañuelos, Fernando Carmona, Jorge Carrión, Eduardo Casar, Agustín Cortés Gaviño, Silvia Durán, Isabel Fraire, Guillermina Fuentes, Gastón García Cantú, Fernando A. García G., Alfonso García Ruiz, Mercedes Garzón Bates, Arturo Guillén, Marcela Gómez, Pablo González Casanova, Griselda Gutiérrez Castañeda, Rebeca Inclán, Blanca Jiménez, Jaime Labastida, María Mercedes Molina H., Luz María Montiel, Eliezer Morales Aragón, Cesáreo Morales, Margarita Moreno Bonet, Elia Nathan, Oscar Oliva, Ignacio Osorio Romero, Mónica Palma, María Alba Pastor Llana, Carlos Pereyra, Dolores Plat Brugat, Susana Quintanilla, Mirta Juliana Romero Loyo, Wenceslao Rocas, Lilia Ruiz Villarreal, Enrique Salcedo, Armando Sánchez Martínez, Adolfo Sánchez Vázquez, Raquel Serur, Jenny Stoopan, José Woldenberg, Corina de Yturbe, Guadalupe Zárata, Eraclio Zepeda.

México, D. F., febrero de 1981.

IDEARIO DEL GRUPO DE ESTUDIOS SIGMUND FREUD, A. C.

Guadalajara, México

Este Ideario nace de la necesidad de reflexionar sobre el lugar que ocupamos en el amplio campo del psicoanálisis. Es decir, es una autodefinition y al mismo tiempo un manifiesto. Refleja sin duda, nuestras circunstancias y nuestro momento histórico.

1. CAUSAS PRINCIPALES DE LA CONSTITUCION DEL GRUPO: DESCONOCIMIENTO Y DEFORMACION DEL PENSAMIENTO DE FREUD

El Grupo de Estudios Sigmund Freud, A. C., se constituye como una Asociación de trabajadores intelectuales empeñados en el desarrollo, aplicación y crítica del psicoanálisis, concebido como ese campo problemático, teórico, clínico y metodológico, inaugurado por S. Freud para ser indefinidamente laborado.

En contra de la idea vulgar (en el doble sentido del término, es decir, difundido y simplista al mismo tiempo) de que la obra de Sigmund Freud ha sido superada, surge el Grupo de Estudios Sigmund Freud con plena conciencia de que su pensamiento ha sido y es frecuentemente deformado, incluso es casi desconocido, particularmente en su aspecto de Psicoanálisis como crítica social. Nos constituimos como Grupo de Estudios para intentar cubrir precisamente en lo posible esas carencias (primeramente en nosotros mismos).

El Grupo de Estudios Sigmund Freud, surge también de la conciencia de que la obra de Freud no ha recibido la

atención suficiente no sólo por legos, sino algunas veces ni siquiera por especialistas mismos en psicoanálisis. En éstos últimos predomina la dilución (en ocasiones mutilación) heredada por las corrientes psicoanalíticas predominantes en Norteamérica, o bien producto de las considerables deficiencias (desde luego altamente significativas) de las traducciones (particularmente al castellano, aunque no están excluidas de estas consideraciones las deficiencias de la inglesa y de la francesa). Ante estos hechos se impone el estudio del texto en su versión original, sobre todo en una disciplina en que se valora altamente el lenguaje como rigurosa y significativa expresión global del sujeto que lo emplea.

A pesar de las resistencias de todo tipo, el pensamiento de Freud ocupa un lugar de primer orden en las corrientes del pensamiento contemporáneo. Con justa razón se puede hablar no sólo de la "vigencia de Freud", sino del hecho de que Freud no ha acabado de ser investigado, menos aún asimilado en toda su profundidad, y en todas sus aplicaciones e implicaciones. Otras ramas del saber humano (epistemología, lingüística, marxismo, etología, etc.) desde hace más de una década, se han encargado de seguir estudiando las consecuencias que el gremio médico —primer depositario de la obra de Freud— no estuvo en condiciones de captar y desarrollar. Hoy en día quien habla de que Freud está "superado" se está arriesgando a que su ignorancia se haga de este modo penosamente evidente. Es nuestra convicción de que la riqueza, complejidad e importancia del pensamiento de Freud requiere aún de cuidadoso estudio. Esto *no* quiere decir que la palabra de Freud sea una palabra a-histórica: la última palabra.

2. EL PSICOANÁLISIS COMO INSTRUMENTO CRÍTICO

Como Freud había previsto, el verdadero Psicoanálisis —dados sus elementos críticos y emancipadores— nunca será realmente aceptado por la sociedad. Su aceptación en Norteamérica está, en nuestra opinión, en relación directa a su dilución.

El objeto de estudio del psicoanálisis exige comprender las rutas que conducen a la incorporación de los sujetos al aparato social establecido. El psicoanálisis devela la clave del proceso de sujetación, al hacerlo está al servicio del proceso de de-suje-

tación (desatar, desligar) y en este sentido, su práctica, sería de hecho una práctica subversiva porque la realidad externa —causante de trastornos nerviosos— es directamente cuestionada.

En la praxis política el psicoanálisis puede, y tal vez debe, cumplir el papel de informador clave de los atajos a través de los cuales el sistema intenta perpetuarse abusando de los individuos.

Una tarea del psicoanálisis estriba en la posibilidad de documentar en detalles concretos las vías de paso en el hombre, de las relaciones de producción y de las llamadas leyes de la historia.

Una de nuestras tareas consiste en hacer el registro microsocial, para devolver el dato que ayude a la comprensión y modificación de lo macrosocial.

El psicoanálisis debe entenderse como lo que es: un formidable reto a nuestra propia imagen, a nuestra moral, a nuestro concepto de enfermedad, a nuestras máximas educativas y a nuestra "inocencia bautismal".

El Grupo de Estudios Sigmund Freud, pretende retomar la posibilidad de potencial emancipador propia del psicoanálisis, la que ha existido desde los tiempos de Freud. En este sentido, queremos seguir con una tradición que siempre ha tomado en cuenta los siguientes campos del psicoanálisis como unidad indisoluble:

1. Psicoanálisis como terapia y técnica clínica.
2. Psicoanálisis como psicología del inconsciente.
3. Psicoanálisis como método de las ciencias sociales.

Los ejes privilegiados por nuestra concepción de la teoría y práctica del psicoanálisis serán los siguientes:

- La lectura de Freud como experiencia teórica de redescubrimiento del Inconsciente;
- La crítica epistemológica del saber psicoanalítico a partir de la epistemología histórica y genética del universo ideológico;
- El análisis de la inscripción de la práctica analítica en nuestra sociedad desde el materialismo histórico como ciencia de las formaciones sociales;

- El estudio del lenguaje como instrumento privilegiado de nuestra práctica.
- Y desde luego —como piedra fundamental—: la propia experiencia a través del análisis “didáctico”.

El psicoanálisis, a diferencia del sinnúmero de técnicas psicológicas que recientemente surgen del sistema capitalista, y que pretenden la sujetación y adaptación sociotecnológica del hombre, propicia una conciencia crítica emancipadora que ponga en entredicho los valores culturales. El Psicoanálisis Freudiano como lo entenderemos aquí, si bien no puede ser ubicado fuera de los mecanismos sociales, es al mismo tiempo un instrumento teórico capaz de tomar distancia respecto a las tendencias dominantes. El psicoanálisis como ciencia tiene la posibilidad tanto de hacer investigaciones teóricas en su propio campo, como de desenmascarar e interpretar las relaciones sociales en un sentido más amplio.

3. LA NEUTRALIDAD Y SU PROBLEMATICA

La norma técnica de neutralidad es piedra fundamental en la praxis psicoanalítica, y sólo los ingenuos creerán que esta norma es fácil de cumplir; por el contrario, su ingenuidad misma los aleja de una observancia más rigurosa. El psicoanálisis —como cualquier otra ciencia— no es ajena al problema de los valores (por supuesto valores relativos), ni por consiguiente ajeno a la política. La esfera de actividad psíquica y la esfera de actividad política sólo son separables para los que se quieren ahorrar las dificultades del pensamiento dialéctico, o para los que a través de esa pretendida separación ejercen de facto una política reaccionaria que les evita complicaciones de diversa índole; además —por cierto— la debilidad teórica que implica la posición “separatista” impide dar cuenta de la complejidad de la problemática entre individuos y sociedad, destino e historia.

El psicoanálisis no puede ofrecer sus valores, ni menos aún valores absolutos. Su función es relativizar los reinantes. Ofrece un método crítico desenmascarador.

El postulado de la “neutralidad benévola” no puede, sin abuso mistificador, convertirse en una prescripción de apoliti-

cismo para el analista. El analista no puede imponer su opción política al analizado, pero tampoco tiene por qué trasponer su neutralidad clínica al campo de la vida pública. A pesar de la tradición establecida por Freud en el sentido de tomar postura crítica frente a los problemas de su medio y de su tiempo, la literatura psicoanalítica —hoy en día— se aparta francamente de la línea inaugurada por su fundador.

El psicoanálisis no debe intentar tranquilizar a costa de idiotizar o despolitizar, que sería una de las formas de idiotizar. Por el contrario el psicoanálisis muchas veces produce una intranquilidad que es la única respuesta digna y humana frente a ciertos hechos sociales intranquilizantes.

4. LA MEDICINA, LO NORMAL Y LO PATOLOGICO

A los poderosos conviene que el psicoanálisis quede sujeto a la práctica médica, sobre todo a una práctica médica que ignora su propia coyuntura privilegiada como punto de observación crítica por donde pasan todo tipo de contradicciones sociales: el malestar o el bienestar del hombre que se manifiesta ineludiblemente en el enfermar. El psicoanálisis viene a traernos la noticia de que enfermamos de sociedad. Enfermamos o somos infelices en principal medida “por la incapacidad mostrada hasta ahora para regular nuestras relaciones humanas” (Freud)

En el diván analítico no se escucha de ninguna manera solamente el sufrimiento privado, individual, sino una historia clínica, consecuencia y reflejo de la sociedad en la que se vive. Se escucha no sólo el padecer del individuo *en* la sociedad, sino el padecer del individuo *por* la sociedad. Tanto “el dominio de las relaciones” como “las relaciones de dominio” pasan por la reseña del sufrimiento. Sufrimiento que sólo es individual para las miradas miopes de los previamente domesticados para ignorar específicamente el lugar de paso de las contradicciones fundamentales de la organización social.

En una gran cantidad de casos el paciente necesita encubrir con síntomas “libres de toda sospecha”, sus conflictos inconfesados, sus infelicidades cotidianas y sus miserias reales. El médico ordinariamente se convierte en cómplice de este encubrimiento con lo cual se pone de lleno al servicio del sistema aunque no caiga en cuenta de ello.

Entendemos el Psicoanálisis, como algo que va mucho más allá de un método terapéutico. No es un capítulo de la medicina, ni menos aún de la psiquiatría. Incluso si admitiese ser incrustado en la medicina sería para "colocarla sobre sus verdaderos pies".

Desde la teoría freudiana, la frontera entre lo normal y lo patológico es conscientemente permeable. Con ello se pone en entredicho el esfuerzo de la sociedad para separar estos campos y su consecuente división de los sujetos en "normales" y en "locos". Vale decir que la sociedad está interesada en dicha delimitación para no verse sujeta a revisión en tanto perturbadora de un desarrollo humano más satisfactorio.

5. LA NECESIDAD DE LA CRITICA DEL PSICOANALISIS Y DE SU COMPLEMENTACION POR EL MATERIALISMO HISTORICO

Consideramos que como cualquier corriente de pensamiento, el psicoanálisis tiene que ser sometido a una crítica que debe tomar como referencia, creemos, ineludible, el marco teórico de la crítica de las ideologías que pone a disposición el materialismo histórico. Así pues, dentro del materialismo histórico, la práctica del psicoanálisis exige de quien lo ejerce la continua revisión dialéctica de sus propios fundamentos, esto quiere decir que los descubrimientos de Freud como los entendemos aquí, procuran aplicarse a su cuerpo de doctrina mismo. En efecto, este proceso equivale a lo que a nivel microsocia constituye el análisis de la contratransferencia. En cuanto a contratransferencia se refiere, es nuestra opinión que el lugar teórico y práctico que se le dé, es un buen criterio para medir el grado en que la metodología psicoanalítica está presente.

El psicoanálisis, en cuanto pensamiento dialéctico, renuncia de antemano al totalitarismo a nivel epistemológico, y consecuentemente se abre a la aportación de otras ciencias, en particular las ciencias sociales, la etología, y la lingüística. Creemos que es posible y necesario una sociología de la Sociología y un psicoanálisis del Psicoanálisis, así como una sociología del Psicoanálisis y un psicoanálisis de la Sociología.

Desde hace algunos años se viene observando una proliferación de métodos psicoterapéuticos que, (tal vez a causa de

su pobre teoría) favorecen la mencionada sujeción sociotecnológica del hombre. En conexión con esta tendencia a adaptar a los hombres, sin que de ello tengan conciencia y de la manera menos conflictiva posible, a las relaciones sociales existentes en la actualidad, el psicoanálisis ha sido, de un lado, explotado por intereses comerciales del mercado psicológico, y por otra parte se ha producido un relajamiento de sus fundamentos teóricos.

* * * *

EL GRUPO DE ESTUDIOS SIGMUND FREUD, integrado en marzo de 1977, es a partir de 1979 miembro de la Federación Internacional de Círculos de Psicología Profunda, presidida desde su creación por Igor A. Caruso; esta pertenencia, por voluntad tanto de su fundador como de los Círculos confederados no implica dependencia administrativa ni doctrinal alguna, garantizando así la autonomía de sus miembros. Para nosotros es un vínculo de solidaridad con otros trabajadores intelectuales comprometidos en la misma tarea crítica de la que ha dado testimonio Caruso (Salzburg, Austria). Asimismo nos sentimos hermanados con el Círculo Psicoanalítico Mexicano.

Raúl Páramo Ortega
(Presidente)

Hans R. Saettele
Angeles De la Mora
Patricia Escalante
(Comisión Académica)

Silvia Günther
Miguel Méndez Arzola
Javier Pérez Robles
Ema Ruiz Martín del Campo
Antonio Sáizar Nova
Ana María Silva de González

Guadalajara, México; marzo de 1979.

NOTA ACLARATORIA:

En este manifiesto, se han citado sin entrecomillar algunas frases de las siguientes fuentes: folleto constitutivo del Instituto de Formación del Círculo Psicoanalítico Mexicano (redactor: Armando Suárez), Editorial de presentación de la Revista "Psychoanalyse" (Salzburg) (Redactor: Ewald Englert), así como de algunos escritos de Igor A. Caruso. Dichos autores no necesariamente comulgan con nuestras ideas, por lo cual declaramos expresamente que las opiniones aquí redactadas son responsabilidad exclusiva de los firmantes, miembros fundadores del Grupo de Estudios Sigmund Freud, A. C.

NUEVO PLAN DE ESTUDIOS PARA LA LICENCIATURA EN LINGÜISTICA Y LITERATURA HISPANICAS

El Colegio de Letras Españolas fue creado en el año de 1965 como respuesta a una necesidad inmediata dentro de la Universidad: la formación de profesores para la enseñanza media superior en las especialidades de lengua y literatura hispánicas. Su organización en aquellos primeros años buscó una respuesta a ese objetivo. En la actualidad el Colegio descubrió nuevas posibilidades de acción que obligaron a la reestructuración del plan de estudios con el fin de dar una respuesta a las necesidades que la realidad sociocultural del país exige.

Esta dinámica nos llevó a una reformulación de los objetivos del plan de estudios, a la búsqueda de nuevos métodos para la enseñanza, al análisis crítico de los sistemas de evaluación, a la toma de conciencia del valor que tiene el servicio social, a la búsqueda de formas de participación democrática en las diferentes instancias de poder y organización dentro de los márgenes de la Reforma Universitaria que se caracteriza por ser democrática, crítica y popular.

El largo proceso de discusión iniciado desde el año de 1976 con el I Congreso de la Escuela de Filosofía y Letras, concluyó con la elaboración del nuevo plan de estudio para la licenciatura en lingüística y literatura hispánicas que fue aprobado el 15 de enero de 1979 por el Consejo de Gobierno. En ese mismo semestre comenzó su aplicación.

1. OBJETIVOS GENERALES

El nuevo plan de estudios determina así sus objetivos:

1.1 Formar o propiciar una actitud de comportamiento so-

cial con espíritu crítico, con el fin de preparar profesionistas comprometidos con la realidad del país, orientando los conocimientos hacia el mejoramiento de la sociedad.

- 1.2 Formar profesores en las áreas de lingüística y literatura hispánicas para la enseñanza media superior y superior.
- 1.3 Formar investigadores en las áreas de lingüística y literatura hispánica.
- 1.4 Propender a la formación de técnicos en comunicación (periodismos, técnica editorial, guionismo educativo o cinematográfico, ensayista, etc.).

2. FUNDAMENTACIONES DEL CAMBIO

El anterior plan de estudios cumplió un ciclo experimental, mostró sus virtudes, pero también sus carencias que se originaron, por un lado en la propia elaboración del plan y, por otro, en el proceso mismo de evolución del Colegio de Letras y de la Universidad en general. Se observó que cada semestre del plan anterior enfrentaba una sobrecarga de horas clases, a tal grado, que el estudiante no podía realizar un estudio suficientemente detenido y profundo en cada materia. Era frecuente también que en un semestre se acumularan materias referidas a una diversidad de contextos que provocaban en el estudiante una dispersión que perturbaba el seguimiento coherente, además de una carencia de sistematización en la secuencia de asignaturas correlativas.

Para el diseño del nuevo plan de estudios aprobado, se tuvo en cuenta la necesidad de conciliar dos objetivos. Por un lado, preparar profesores para el nivel medio superior con una formación suficiente que garantice una labor docente eficaz. Esto supone la necesidad de elaborar un plan basado en un corpus delimitado de conocimientos, la inclusión de materias de formación docente, el desarrollo de una enseñanza relativamente codificada que atienda a las necesidades concretas que deberán enfrentar los estudiantes en su futuro como docentes. Por otro lado, esta nueva licenciatura exige también la ampliación del horizonte de los conocimientos, el ejercicio del análisis, la crítica y la investigación; en suma, tomar el objeto de conocimiento como un objeto sometido a discusión, lo que supone la necesidad

de agregar una etapa que rebase la formación de docentes y acceder así a un nivel de actividades que contemple la teorización y la crítica. Dicho en otras palabras, esta licenciatura tiende a proporcionar una capacitación gradual. Cada una de estas etapas es terminal en cuanto al logro de los objetivos.

Para hacer operativa esta conciliación se intenta:

- a) Cubrir el primer aspecto en una etapa básica que incluye materias de las áreas de lingüística, literatura, didáctica y comunicación. Esta etapa tiene una duración mínima de seis semestres.
- b) Cubrir el segundo aspecto mediante una etapa de profundización, el servicio social y una etapa terminal. La etapa de profundización comprende seminarios de las áreas de lingüística, literatura, didáctica y comunicación. Tendrá una duración mínima de tres semestres y al final de ella el estudiante presentará su tesis final para obtener el grado de licenciatura.

2.1 *Carga académica*

La Carga académica está fijada por número de créditos. El valor en créditos está tomado de los acuerdos de la reunión de Tepic (ANUIES) y que señalan: "Crédito es la unidad de valor o puntuación de una asignatura que se computa de la manera siguiente:

- a) en actividades que requieren estudio o trabajo adicional del alumno, (clases teóricas o seminarios) una hora de clase-semana-semestre, corresponde a dos créditos;
- b) en actividades que no requieren estudio o trabajo adicional del alumno (prácticas, laboratorios, etc.) una hora-semana-semestre, corresponde a un crédito."

El criterio básico adoptado en el nuevo plan, no es entre clases teóricas y prácticas, sino entre actividades que requieren o no del alumno estudio o trabajo adicional. Teniendo en cuenta todo lo anterior, los cursos teóricos, talleres y seminarios tendrán un valor correspondiente al doble de las horas de reunión del grupo con el profesor.

De acuerdo a los conceptos anteriores, la carga académica del nuevo plan de estudios se reparte como sigue:

ETAPA BASICA	198 créditos
ETAPA DE PROFUNDIZACION	78 créditos
ETAPA TERMINAL (TESIS)	30 créditos
TOTAL:	<u>306 créditos</u>

En la etapa básica, cada alumno podrá cursar un máximo de 35 créditos por semestre, previa orientación del asesor.

En la etapa de profundización cada alumno podrá cursar un máximo de 24 créditos por semestre, previa orientación del asesor.

2.2 Tipos de cursos

Se han considerado dos: obligatorios y optativos.

Las asignaturas obligatorias se impartirán en la etapa básica y son 30 en total. Al finalizar esta etapa el estudiante deberá presentar un examen de traducción de una lengua extranjera moderna.

En la etapa de profundización las asignaturas serán optativas a excepción del seminario del área de lingüística (32. Taller de Investigación Lingüística) y otro del área de comunicación (40. Seminario de Materialismo Histórico y Comunicación). Incluyendo los seminarios 32 y 40, esta etapa tiene un total de 12 seminarios repartidos de la manera siguiente: 4 del área de lingüística, 4 del área de literatura y 4 del área de comunicación y/o didáctica.

2.3 Duración de la carrera

Por la distribución de la carga académica que se ha indicado anteriormente, el tiempo mínimo de duración que tendrá la licenciatura en lingüística y literatura hispánicas es de 9 semestres. En cuanto a la duración máxima no se contempla un plazo.

3. AREAS ACADEMICAS: CURSOS Y SEMINARIOS

3.1 Area de lingüística

El desarrollo de la ciencia lingüística en las últimas décadas ha

sido tal que ha llevado no sólo a la revisión y actualización de los planes de estudio y los contenidos de los cursos de lingüística y literatura en los colegios de letras, sino que además ha tenido influjo en las demás disciplinas de las ciencias humanas y sociales. Este hecho no es sorprendente, pues es la lingüística la que desarrolla inicialmente el modelo estructuralista que se presenta incluso como una alternativa del pensamiento humano y siempre como un aporte al análisis de los procesos de la realidad. Así pues, es a partir de la teoría estructural que se encuentran semejanzas entre la lingüística y las demás ciencias sociales, similitud que se refleja particularmente en los métodos y objetivos. Basta señalar, por ejemplo, que la lingüística, al igual que la sociología, la antropología, la psicología, etc., tienen como objeto de estudio las actividades —en este caso lingüísticas— del hombre como ser individual y como ser social. En cuanto a método, se puede decir que la lingüística, que ha desarrollado con precisión y aplicado en sus estudios los conceptos de niveles y jerarquías, de sincronía y diacronía; ha servido como modelo en disciplinas tales como la historia, la sociología, etc., pues en ellas se han aplicado igualmente estos conceptos de la lingüística estructural.

3.1.1 *Cursos de la etapa básica*

	<i>Pre-requisito</i>	<i>Hrs./ semana</i>	<i>Créditos</i>
01. INT. A LA LINGUISTICA	—	3	6
02. CORRIENTES DE LA LINGUISTICA	01	3	6
03. MORFOSINTAXIS I	01	4	8
04. MORFOSINTAXIS II	03	4	8
05. DIACRONIA DE LA MORFOSINTAXIS	04	4	8
06. FONETICA Y FONOLOGIA	01	3	6
07. DIACRONIA DE LA FONOLOGIA	06	3	6
08. SEMANTICA	01	3	6
09. DIACRONIA DE LA SEMANTICA	08	3	6

3.1.2 Seminarios de la etapa de profundización

	<i>Pre-requisito</i>	<i>Hrs./ semana</i>	<i>Créditos</i>
32. TALLER DE INVESTIG. LING.	Etapa básica	3	6
33. SEM. OPTATIVO A	Etapa básica	3	6
34. SEM. OPTATIVO A	Etapa básica	3	6
35. SEM. OPTATIVO A	Etapa básica	3	6

Los SEMINARIOS OPTATIVOS A del área de lingüística, a manera de ejemplos, pueden ser:

LINGUISTICA Y FILOSOFIA
SEMIOTICA
ETNOLINGUISTICA
PSICOLINGUISTICA
SOCIOLINGUISTICA
LINGUISTICA ANTROPOLOGICA
NAHUATL, etc.

3.2 *Area de literatura*

En este nuevo plan de estudios se pretenden corregir dos aspectos fundamentales en relación con el área de literatura. Por un lado, reducir el exagerado número de materias a que obligaba la división tradicional en Literatura Española, Literatura Mexicana, Literatura Hispanoamericana y algunos cursos de Literatura General; por el otro, romper con la concepción histórico-cronológica en la que se apoyaban los programas de estudio y que obligaban a la comprensión de estas literaturas desde sus orígenes hasta la actualidad.

Esta nueva concepción de la enseñanza-aprendizaje de la literatura, parte de la idea de un tronco común de las literaturas hispánicas con las variantes que corresponden a los diferentes ámbitos geográficos e históricos; además de que propone para su estudio, introducir la noción de intertextualidad, con base en las siguientes dominantes estilísticas:

CLASICISMO Y NEOCLASICISMO
 MANIERISMO Y BARROCO
 ROMANTICISMO
 REALISMO
 TENDENCIAS CONTEMPORANEAS

Cada una de estas corrientes será estudiada en cursos de uno o dos semestres, de tal manera que cada curso incluya obras y géneros representativos de las tres literaturas ya mencionadas, a saber, Literatura Española, Literatura Mexicana y Literatura Hispanoamericana; si fuere necesario se fijarán sus antecedentes en otras literaturas no necesariamente hispánicas. Esto se refiere al ciclo básico que incluye, además, cuatro cursos de formación teórico-metodológica. Ante la imposibilidad de señalar en los cursos todos los ISMOS de las tendencias actuales, se ha denominado a estos cursos Tendencias Contemporáneas I y II, no con un criterio cronológico-historicista, sino por la razón arriba indicada.

3.2.1 *Cursos de la etapa básica*

	Pre-requisito	Hrs./ semana	Créditos
10. CLASICISMO Y NEOCLASICISMO	—	3	6
11. BARROCO Y MANIERISMO I	—	3	6
12. BARROCO Y MANIERISMO II	11	3	6
13. ROMANTICISMO I		3	6
14. ROMANTICISMO II	13	3	6
15. REALISMO I	—	3	6
16. REALISMO II	15	3	6
17. TEND. CONTEMPORANEAS I	—	3	6
18. TEND. CONTEMPORANEAS II	—	3	6
20. INT. A LAS INVEST. LIT.	19	3	6
21. TEORIA LITERARIA	20	4	8
22. SEM. DE ANALISIS LITERARIO	20	3	6
23. SOCIOLOGIA Y LITERATURA	20	3	6

3.2.2 *Seminarios de la etapa de profundización*

	<i>Pre-requisito</i>	<i>Hrs./ semana</i>	<i>Créditos</i>
36. SEM. OPTATIVO B	Etapa básica	3	6
37. SEM. OPTATIVO B	Etapa básica	3	6
38. SEM. OPTATIVO C	Etapa básica	3	6
39. SEM. OPTATIVO D	Etapa básica	3	6

Los SEMINARIOS OPTATIVOS B (LITERATURAS HISPANICAS), a manera de ejemplos, pueden ser:

EL CUENTO HISPANOAMERICANO
EL ENSAYO COMO GENERO
LA NOVELA DE LA REVOLUCION
LA LITERATURA POPULAR, etc.

Los SEMINARIOS OPTATIVOS C (TEORIA Y METODOLOGIA), a manera de ejemplos, pueden ser:

PROBLEMAS DE RETORICA
METODOLOGIA DEL CONOCIMIENTO LITERARIO
CRITICA LITERARIA
EL COMPROMISO LITERARIO, etc.

Los SEMINARIOS OPTATIVOS D (INTERDISCIPLINARIOS), a manera de ejemplos, pueden ser:

LITERATURA, IDEOLOGIA Y SOCIEDAD
LITERATURA Y PSICOANALISIS
LITERATURA DE MASAS, etc.

3.3 *Area de didáctica*

Los cursos y seminarios de esta área tienen como finalidad la formación pedagógica y metodológica de profesores para la enseñanza media superior y superior.

3.3.1 *Cursos de la etapa básica*

	<i>Pre-requisito</i>	<i>Hrs./ semana</i>	<i>Créditos</i>
19. TALLER DE INVESTIGACION DOC.	—	3	6
24. DIDACTICA GENERAL	19	3	6
25. DIDACTICA DE LAS LETRAS	24	3	6
26. PRACTICA DOCENTE	25	3	6

3.3.2 *Seminarios de la etapa de profundización*

	<i>Pre-requisito</i>	<i>Hrs./ semana</i>	<i>Créditos</i>
41. SEM. OPTATIVO E	Etapa básica	3	6
42. SEM. OPTATIVO E	Etapa básica	3	6
43. SEM. OPTATIVO E	Etapa básica	3	6

Los seminarios OPTATIVOS E pueden ser cubiertos también dentro del área de comunicación. A manera de ejemplos, pueden ser:

DINAMICA DE GRUPOS
TEORIA DEL APRENDIZAJE
FILOSOFIA Y EDUCACION
PSICOLOGIA EVOLUTIVA, etc.

3.4 *Area de comunicación*

La inclusión del área de comunicación tiende a la propensión de formar técnicos en comunicación. Se considera que un licenciado en lingüística y literatura hispánicas, mediante una preparación adicional, puede abarcar otros campos muy afines a su especialidad.

3.4.1 Cursos de la etapa básica

	Pre-requisito	Hrs./ semana	Créditos
27. TALLER DE REDACCION I	—	3	6
28. TALLER DE REDACCION II	27	3	6
29. COMUNICACION I	—	3	6
30. COMUNICACION II	—	3	6
31. TRADUCCION DE UNA LENGUA EXTRANJERA MODERNA	—	—	6

3.4.2 Seminarios de la etapa de profundización

	Pre-requisito	Hrs./ semana	Créditos
40. SEM. DE MAT. HIST. Y COM.	Etapa básica	3	6
41. SEM. OPTATIVO E	Etapa básica	3	6
42. SEM. OPTATIVO E	Etapa básica	3	6
43. SEM. OPTATIVO E	Etapa básica	3	6

Los SEMINARIOS OPTATIVOS E (AREA DE COMUNICACION), a manera de ejemplos, pueden ser:

PERIODISMO
TECNICA EDITORIAL
GUIONISMO

4. SERVICIO SOCIAL

En el nuevo plan de estudios de la Licenciatura en Lingüística y Literatura Hispánicas, el servicio social es considerado como parte del currículo académico y proporciona al alumno una experiencia de aprendizaje donde se lleva a la práctica la preparación teórica. Se realiza al terminar la etapa básica y a partir de proyectos concretos de trabajo en la institución, co-

munidad urbana o rural. Cada proyecto puede reunir a alumnos de diversas carreras con el fin de aportar soluciones interdisciplinarias.

5. ETAPA TERMINAL

En el nuevo plan, la etapa terminal comprende la elaboración, aprobación, impresión y defensa de una tesis. Al término de la etapa básica puede el alumno empezar a llevar el seminario de composición de tesis. Esta no debe ser un mero trámite o requisito burocrático, sino una aportación, aunque mínima a la problemática social.

Pantaleón Riveroll Toriche

LIBROS

LIBROS

Parisi, Alberto, *Filosofía y dialéctica*, Ed. Edicol. México, 1979.

El tema de la dialéctica ha llenado, y sigue llenando, un espacio central en las discusiones realizadas dentro del campo marxista. No es en vano: se juegan en él problemas eminentemente *políticos*, concepciones con orígenes y consecuencias políticas decisivas. La relación teoría-praxis, el problema de la historicidad y las instancias sociales, el sujeto y la totalidad, conocimiento y práctica social... La recurrencia del tema es el retorno que exige la historia, una y otra vez, a problemas no resueltos por la teoría, problemas que urgen desde la práctica revolucionaria misma.

El trabajo de Parisi se sitúa explícitamente en esta perspectiva (Ver su Capítulo 5, dedicado a la cuestión "del intelectual orgánico"), intentando una introducción a los problemas fundamentales de la dialéctica, y a la vez una apertura a la discusión de diversos puntos nodales del "método" marxista. A pesar de su brevedad (64 páginas más una recopilación de seis textos comentados) la obra resulta un interesante compendio en torno a los aspectos centrales de la dialéctica; pero creemos que su valor reside básicamente en la importancia de los tópicos de discusión que abre, y en algunas de las sugerentes soluciones que plantea.

El primer capítulo, sobre "la forma del método dialéctico del pensar" sigue detalladamente los pasos señalados por Marx en su "Introducción" de 1857, con mucha concisión y rigor. Se advierte así cómo el conocimiento parte desde lo concreto, que a su vez es cognoscitivamente lo más abstracto, para ir configurando, al situarlo dentro de la organicidad de la totalidad, su concretez a nivel cognoscitivo. Este no-partir de lo concreto como pura representación sino como "síntesis de múltiples determinaciones" que se deben ir develando paulatinamente es presentado por Parisi como conjugación simultánea, en un sólo movimiento investigativo, de la des- totalización analítica y la retotalización sintética (p. 16). Puede

pensarse que este es un programa de respuesta, más que al “por dónde empezar” que tanto se ha planteado, al interrogante de “cómo” harcerlo. Se trataría de una articulación férrea y constante de la totalidad-aún-no-determinada y los datos empíricos, que se organizaría en diversos niveles de abstracción “en espiral” hacia el objeto.

En este capítulo no se hace la distinción entre “concreto real” y “concreto de pensamiento”, lo cual hace por momentos dificultosa la comprensión y no deja de plantear interrogantes temáticos. Por ejemplo, en la página 20 se señala acertadamente que para la dialéctica el conocimiento parte desde la ambigüedad de la experiencia cotidiana, la cual expresa al objeto pero no lo hace “evidente”, revela y oculta a la vez. Pero la expresión usada mueve a confusión: “El comienzo... es la ambigüedad concreto-abstracta de la cotidiana experiencia histórico-social” ¿Es concreta o abstracta o ambas a la vez y en el mismo sentido? Sin duda que es experiencia inmediata de lo concreto-real, y por ello abstracta cognoscitivamente, a nivel del pensamiento. Sin esta diferenciación, la fórmula se vuelve impenetrable.

Es muy interesante la distinción que se realiza entre categoría y concepto (página 24) porque permite ir trabajando con la “totalidad” no constituida como una *categoría*, durante los distintos pasos del proceso de investigación, para ayudar a determinar los “contenidos parciales” de la totalidad sin que ésta esté ya determinada, es decir, sin que aún se la pueda alcanzar como concepto.

Al terminar el capítulo se señala que al hablar de dialéctica se lo hace de “la histórico-social”, como la única existente: se la plantea como mediación de la praxis humana y *forma* de esta praxis. En este sentido el subrayado que el autor hace de la *negatividad* es fundamental, negatividad como crítica inmanente a toda realidad-ya-dada. Su posición se aleja así del positivismo y el estructuralismo, recuperando esta categoría esencial al pensamiento revolucionario. También se sugiere la co-determinación del todo y las partes, y la imposibilidad de reducir éstas a aquel. En este sentido el autor apela a Sartre, luego de haber hecho referencia a Mao-tse-tung. Y se nos plantea un problema central que en el libro no es tematizado. ¿Hay una dialéctica o la dialéctica varía según el objeto de referencia? Difícilmente las categorías de Marx puedan servir a los análisis del Sartre de la “Crítica de la razón dialéctica”; lo inverso es aún más impensable. La diferencia metód-

dica no es casual: están hablando de cosas diferentes. Una es la dialéctica histórica y estructural del capitalismo (Marx); otra, la de los individuos y su praxis en relación a la sociedad global (Sartre). En el caso de Mao, sus categorías son más bien operativas, y relativas al análisis de la acción política. En todo caso, cada una de estas tres dialécticas es definidamente diferenciable de las otras. En tanto el autor plantea sólo una dialéctica sobre la que han operado diferentes autores, se puede pensar que la relación "todo-partes" planteada por Sartre sería aplicable directamente a la dialéctica marxiana, lo que nos parece cuanto menos dificultoso. He aquí un amplio campo de problemática (las "reategorizaciones" de los conceptos de cada teoría al interior de la otra, por ejemplo. ¿Qué significaría "destotalizar" en Marx?) que hasta donde sabemos ha sido poco explorado.

El Capítulo 2, dedicado a la relación entre dialéctica histórica y pensamiento dialéctico, es el que desarrolla más claramente el pensamiento del autor. Es quizá el más problemático, en cuanto se señala que "no todo actuar es dialéctico" (Página 40), o que "no toda la historia humana ha sido dialéctica" (P. 41). La dialéctica es concebida como aconteciendo "originariamente en la praxis", como pensar que sea "adecuada mediación" de la praxis. Dialéctica sería aquí pensamiento negativo ligado a la praxis, crítica desde la práctica y hacia ella. Resulta importante rescatar los aspectos de negación y praxis, pero a su vez esto plantea a la dialéctica como acontecer subjetivo, como existente en tanto alguien piense dialécticamente. Según esto se puede seguir que no habría existido dialéctica hasta que alguien la plantease, lo que sería sin duda de un extremo idealismo. Si se piensa que dialéctica es sólo "negatividad" podría suponerse que, por ejemplo, el pensamiento de los iluministas en la sociedad monárquica resultó dialéctico. Pero amén de que esto sería equívoco (habría una dialéctica objetiva operando sobre el pensar; pero no un pensar dialéctico), el autor señala expresamente que "ni el idealismo, ni el mecanicismo... son dialécticos" (página 42). Nosotros afirmamos que no son dialécticos en cuanto al *sentido* de su concepción, de su autocomprensión; pero sí lo fueron, en un momento, como mediación desde la negatividad para una praxis revolucionaria. Estos puntos fundamentales quedan en suspenso. Y es que la concepción de dialéctica del autor deja en la oscuridad *la objetividad* de lo negativo, la objetividad del "desarrollo de la cosa" que determina la aparición o no, a nivel de conciencia, de pensamiento crítico en general,

y del dialéctico en particular (que deberían distinguirse más claramente).

Aún cuando Parisí no lo señala, entendemos que su concepción está muy influida por la fenomenología, y que por ello presenta una noción que se acerca mucho a la sartreana. Si el trabajo le debe sus limitaciones a esta influencia, también a ella debe sus méritos: este modo de entender la dialéctica, con muy poca difusión en nuestro medio, propone algunos problemas centrales casi no tematizados en Latinoamérica: el rol del individuo, la *exterioridad* en relación a la totalización, razón y praxis, etc., cuya importancia *decisiva* nadie puede discutir frente a las encrucijadas del "socialismo real" y a obras como las de los antipsiquiatras o M. Foucault, que han cuestionado los cimientos de determinadas "certezas" del marxismo.¹

Así el capítulo tercero se aboca a un tema central, el de totalidad-exterioridad, a través de la crítica al pensamiento del filósofo argentino E. Dussel. Aquí se imbrica la relación entre "totalidad teórica" y "totalización práctica", con el totalitarismo como correlato. El tema aproxima al fundamental y poco trabajado de marxismo-sujeto humano. Parisí reconoce en Dussel un intento por pensar la exterioridad, al cual critica por el idealismo de su resolución. La crítica, puesta en un terreno muy diferente al de Dussel, resulta convincente, aunque hallamos aquí nuevamente la carencia en "contextualizar" la relación del autor con la dialéctica. En el caso de Dussel, estamos ante un exponente de la "filosofía de la liberación", escuela teórica diferente a la del marxismo. Esto no dice nada en desfavor del autor, ya que tal escuela presenta algunos hallazgos teóricos muy valiosos (pensar la especificidad latinoamericana, por ejemplo), y es a la vez "forma teórica" de la praxis militante del cristianismo revolucionario que surgiera a partir de la *Populorum Progressio* y la Conferencia de Medellín, es decir, de un movimiento social actuante y considerable. Incluso es innegable cierto acercamiento de la filosofía de la liberación al marxismo. Y, a su vez, sin duda que hay en Dussel un conocedor de la dialéctica (su obra *Dialéctica hegeliana* es una sólida introducción a Hegel). Pero todo lo anterior no obsta para exigir la aclaración respecto de estos puntos en la obra

¹ Un intento muy interesante dentro de la línea fenomenológico-marxista es el artículo de Enzo Paci "sobre la realidad objetiva de la contradicción", en la recopilación. *La dialéctica revolucionaria*, editado por la UAP, 1977.

misma de Parísí, porque para el lector no avisado, pasar de hablar de la población, la mercancía, etc. (Capítulo 1) a hacerlo del ser, el otro, la metafísica, etc. sin explicación suficiente, resulta muy desorientador.

La últimas páginas del capítulo, pasos para pensar el problema de la exterioridad; representan a nuestro juicio la mayor aportación del libro. La aporía de lo exterior en lo totalizado; lleva a sugerir como salida la negatividad, el proceso de destotalización-retotalización como constante, la historicidad como ruptura permanente de lo dado. Parísí propone oponer al "todo unívoco" un "todo análogo", todo que incluye la negación que lo excede. Realmente se abre allí un horizonte de problemática fecundo, donde cabe también re-pensar la relación todo-individuos. Estos, en cada determinación, afirman su dependencia del todo pero lo niegan, afirman a su vez su contradicción a ese todo y producen una re-estructuración gradual del mismo. Podría continuarse...

El capítulo 4, sobre dialéctica, filosofía y liberación, plantea gran cantidad de elementos para la polémica. Se afirma que las clases sociales son "mediación" del fundamento, que se da en la dimensión humana del sentido. Aparece aquí la noción de que lo fundante está más allá de las clases, en cierta constitución ontológica (aún cuando Parísí no usa esta expresión). Esta idea resulta fundamental para confrontarla a un historicismo absoluto en que el hombre sería "fruto puro de la historia" sin determinaciones constitutivas. Encontramos otro enorme campo de problemática poco explorado, o explorado sólo desde la particular perspectiva estructuralista que abandona el campo del sentido. Sin embargo, señalaríamos que para nosotros las clases no "median" el fundamento, sino que se articulan ambos indisolublemente; el único modo de ser de ese fundamento es el de aparecer históricamente en clases determinadas de ciertas sociedades. El fundamento está-yasituado en la perspectiva histórico-social.

El otro punto fuerte del capítulo se dedica al problema de la ideología. Señala Parísí que los proyectos liberadores, develadores de la justicia, no son ideológicos; sí lo son los de la dominación, signados por la falsa conciencia. Es una nueva manera de plantear el problema del "punto de vista de clase" en la teoría, enriquecida con el concepto de Verdad vivida, pretemática, que plantearan los existencialistas, Tal Verdad no es ideológica, porque expresa la autenticidad humana del proyecto, a nivel del fundamento.

La idea nos parece sumamente rica, en cuanto reubica el proble-

ma de la verdad (aún cuando Parisí no lo señala explícitamente) fuera de la epistemología, en el nivel primero de la praxis y el sentido. Sin embargo, al adosarse la categoría de "ideoogía". ¿No sigue planteando Parisí, como gustaría decir Althusser, una nueva problemática con conceptos de la anterior?; ¿No se requeriría de nuevas palabras para esta temática?

El capítulo 5, muy breve, señala algunas consideraciones sobre la cultura y el intelectual orgánico. Es valioso, más que por lo que dice, por lo que sugiere: a relación de "interioridad" del intelectual respecto de las masas, el análisis detallado de la cultura popular de nuestros países, el lugar de la filosofía...

El libro termina con cuidadas recopilaciones de textos de Marx, Engels, Lenin, Lukacs, Sartre y Althusser sobre la dialéctica. Cada uno es comentado muy brevemente. Puede discutirse la interpretación de una ruptura teórica en Lenin, quien si bien cambió sus posiciones luego de leer a Hegel, difícilmente pueda afirmarse que abandonó totalmente su "mecanicismo" de la primera época, que lo acercaba al materialismo vulgar y a la dialéctica de la naturaleza. Parisí señala su desacuerdo con la idea de Sartre de que "el núcleo de la acción dialéctica reside en la acción individual": un punto de diferenciación a ser desarrollado. La crítica a Althusser es interesante, y muestra también la necesidad de mayor espacio de la que le ofrece el libro. Reaparece allí el tema del individuo, al criticar las implicancias de la noción de "proceso sin sujeto".

Parisí replantea cuestiones centrales de la discusión actual sobre la dialéctica y abre otras. En este sentido el libro es más bien punto de partida de problemas e investigaciones a desarrollar (El mismo autor, por su parte, ha seguido desarrollando algunos). La urgencia de ciertos temas exige tales desarrollos ¿Mediará la teoría —dialécticamente— con la praxis revolucionaria hoy en crisis?

Roberto Follari

EL PROBLEMA DE LA ALIENACION EN LUCIO COLLETTI*

A diferencia de las respuestas comunes respecto a la llamada crisis del marxismo en las que se suele *no* comprometer a la teoría con el “socialismo real”, para Lucio Colletti la crisis teórica del marxismo *no* ha surgido en los centros de estudio y *no* es primeramente un problema filosófico, sino esencialmente un problema político que involucra de manera fundamental a las sociedades del llamado *socialismo real*.

Esto es, para Colletti el marxismo debe poder explicar cómo una revolución que nace sobre la base del programa marxista ha producido sociedades que se encuentran en las antípodas de las ideas originales de Marx y Engels. Cuando el propio Colletti precisa la crisis del marxismo en estos términos, se ve inexorablemente obligado a superar la fase de reflexiones como las que le mantuvieron ocupado en *El marxismo y Hegel* para dar primacía a la economía y a la sociología, al análisis socio-económico. En todo caso, si la crisis del marxismo —tal y como la define Colletti— debe ser situada como telón de fondo de su obra, los alcances de ésta deben ser considerados a la luz de sus logros en relación a sus planteamientos para la construcción de una ciencia de lo social. Este enfoque de las preocupaciones teórico-políticas del autor que nos ocupa, nos permitirá comprender mejor su evolución teórica que tiene como punto de apoyo un exhaustivo trabajo filológico, como se muestra en su primer escrito importante —*El marxismo y Hegel*— en el que se centra en torno de una preocupación fundamental: establecer el estatuto científico-explicativo del marxismo replanteándose el problema del método, preocupación que tiene su origen en el intento de devolver a la teoría su verdadero lugar en el marxismo como instrumento fundamentador de la práctica revolucionaria.

* Una nota al libro de Colletti, Lucio. *Tramonto dell' ideologia* (Ocaso de la ideología) Roma-Bari, Laterza, 1980.

Dentro de la evolución teórica de Colletti existe un problema, que por sus implicaciones teórico-políticas, ocupa de manera primordial su atención: la relación entre “el análisis científico y el proyecto revolucionario de Marx” en un primer momento Colletti se manifiesta en relación al carácter complementario de ambos, más aún, la co-presencia en Marx de ciencia e ideología “representa —se indica en *Ideología y sociedad*— su originalidad más profunda y el elemento de mayor fuerza”. El carácter complementario en la teoría de Marx del análisis científico y el proyecto revolucionario es ampliamente discutido en *El marxismo y el “derrumbe” del capitalismo*: “Toda la obra de Marx aparece, juntamente, como proyecto revolucionario y análisis científico... A estas dos distintas perspectivas también corresponden dos acepciones distintas de la teoría del valor que resulta indispensable señalar.

La primera es aquella mediante la cual la ley del valor se presenta como un “principio regulador” que permite explicar el funcionamiento interno del sistema... la otra acepción donde también aparece la ley del valor es aquella para la cual esta ley constituye la teoría misma *del fetichismo*.¹

El segunda momento importante en el trabajo teórico de Colletti se expresa en la reflexión siguiente: “El punto por el que iba a entrar en crisis todo ese razonamiento fue madurando poco a poco. Leyendo y releendo *El Capital*... me pareció entender que la teoría del valor formaba un mismo todo con la teoría de la alienación y del fetichismo. El ‘trabajo abstracto’ o creador de ‘valor’ era el mismo trabajo alienado. Con ello volvía a tomar fuerza algo que había intuido muchos años antes (al principio del capítulo IV de mi ‘Introducción’ a los *Cuadernos filosóficos de Lenin*) y que, al seguir dentro del modo de razonar de Della Volpe, no había logrado desarrollar y sacar a la luz desde entonces, a saber, que los procesos de hipostatización, la sustantificación de lo abstracto, la inversión de sujeto y predicado, etc., lejos de ser para Marx sólo modos defectuosos de reflejar la realidad propios de la lógica de Hegel, eran procesos que él (Marx) reencontraba (o creía reencontrar, la diferencia importa poco ahora) en la estructura y en el funcionamiento mismo de la sociedad capitalista”.²

¹ Colletti, Lucio. *El marxismo y el “derrumbe” del capitalismo*. México, Siglo XXI, 1978, pp. 30-32.

² Colletti, Lucio. *La cuestión de Stalin*. Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 189-190.

A partir de esta reflexión, hay una reconsideración profunda de Marx por parte de Colletti que se destaca mejor si tenemos presentes algunas de las páginas de *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. Efectivamente, ahí se sostiene que “Hegel, al afirmar la contradicción lógica, la afirma haciendo de ella el sustrato de la oposición real... Este punto... fue visto por Marx con ejemplar claridad”.³ En el ensayo *Marxismo y dialéctica* se reconoce, sin embargo, que las contradicciones del capitalismo no son para Marx “oposiciones reales”, esto es, oposiciones objetivas pero “sin contradicción”, sino contradicciones dialécticas en el sentido pleno de la palabra.

En su libro *Tramonto dell' ideologia (Ocaso de la ideología)*, Colletti, además de incluir un ensayo sobre *La ideología del 68 hasta la actualidad* y otros sobre *Kelsen y la crítica del marxismo*, aparecido con anterioridad en “Mondoperaio”, abril de 1979, vuelve sobre el tema anterior en la parte que completa el libro (*Contradicción dialéctica y no-contradicción*). La conclusión última es que “teoría del valor”, “teoría de la alienación” y “teoría de la contradicción dialéctica” revelan, en fin, ser una sólo y la misma cosa, “con la consecuencia de que el intento de Marx de desarrollar un *análisis científico* del modo de producción capitalista, resulta minado irreparablemente en su misma raíz”.⁴ El análisis de Colletti es de una gran originalidad y riqueza (lo que reclama su inmediata traducción), y apunta soluciones en relación a la filosofía contemporánea. Sobre este problema, Luciano Albanese, colaborador directo de Colletti, dice en un trabajo sobre *El concepto de alienación en Marx* (desgraciadamente aún no traducido al español), “aquello que nos deja insatisfechos en el discurso de Marx, es que las realidades históricas sean tomadas en consideración y reinterpretadas como *categorías lógicas*. El fin de este procedimiento, evidentemente, es aquel de garantizarnos —prefigurándola— una solución positiva y definitiva de los conflictos. Pero la historia nos dice muy claramente dos cosas: En primer lugar, que los conflictos no pueden ser resueltos por la lógica, sino solamente por la política, o sea por las relaciones de fuerza (de las cuales Marx no era ciertamente ignorante, pero él concebía la acción política sólo

³ Colletti, Lucio. *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. México, Grijalbo.

⁴ Colletti, Lucio. *Tramonto dell' ideologia*. Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 137.

como medio para realizar el fin de la historia). En segundo lugar, que no existe una solución definitiva de los conflictos, porque los conflictos se presentan continuamente bajo nueva forma, y con nuevos protagonistas”.

Jorge Rendón Alarcón

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Romero, José Luis, *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*. Un análisis sobre el gradual proceso de constitución de la sociedad feudoburguesa. El estudio está constituido por tres partes: La sociedad feudoburguesa y la economía de mercado; la política del realismo y las formas de vida conflictivas. Siglo XXI, México, 1980, 308 p.

Varios autores, *¿Historia para qué?* El Archivo General de la Nación, dirigido por Alejandra Moreno Toscano, invitó a un grupo de historiadores, filósofos y escritores formado por Carlos Pereyra, Luis Villoro, Luis González, José Joaquín Blanco, Enrique Florescano, Arnaldo Córdova, Héctor Aguilar Camín, Carlos Monsiváis, Adolfo Gili y Guillermo Bonfil Batalla, a responder la pregunta que constituye el título del libro. Siglo XXI, México, 1980, 245 p.

Randall, Margaret, *Todas estamos despiertas*. Un testimonio vivo sobre el papel desempeñado por la mujer nicaragüense en el proceso revolucionario que culminó con la caída del dictador y genocida Somoza. Siglo XXI, México, 1980, 299 p.

González Casanova, Pablo, *En el primer gobierno constitucional (1917-1920)*. Formando parte de la serie "La clase obrera en la historia de México", coordinada por Pablo González Casanova para el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, se edita ahora este volumen que contiene un agudo análisis sobre el gobierno de Venustiano Carranza, Siglo XXI, México, 1980, 227 p.

Cardoso, Ciro fs.; Hermosillo, Francisco y Hernández, Salvador, *De la dictadura porfirista a los tiempos libertarios*. De la misma serie anterior, se publica este análisis de los movimientos ocurridos durante la primera década de este siglo en su lucha por la toma del poder, Siglo XXI, México, 1980, 246 p.

Marx, K. y Engels, F., *La cuestión nacional y la formación de los estados*. (Traducción de C. Ceretti y compilación de José Aricó). Cuadernos de Pasado y Presente. México, 1980, 268 p. Se trata de una recopilación de artículos de los fundadores del socialismo científico sobre el problema de las nacionalidades. Este tema es hoy una de las cuestiones más complejas y debatidas.

Aricó, José, *Marx y América Latina*. Centro de estudios para el desarrollo y la participación. Lima, Perú, 1980, 179 p. Presentado por Carlos Franco, director de *Socialismo y Participación*, se edita este libro de José Aricó, teniendo como fondo la siguiente pregunta: ¿Cuáles fueron las razones que impidieron a Marx, aprehender la naturaleza singular de las sociedades latinoamericanas, en el mismo momento en que emprendía la compleja tarea de determinar la especificidad del mundo asiático o, en general, de las formaciones no capitalistas? Pregunta muy importante que atañe a todos los marxistas latinoamericanos.

Stoykov, Atanas, *Ensayos de estética* (en Bulgaro) 461 p. Sofia, 1973. Academia de Ciencias de Bulgaria. Hasta la redacción de *Dialéctica*, ha llegado este libro que debería ser traducido y editado en español. Su contenido es el siguiente: primera parte: estudios estético-históricos sobre Winckelmann, Lessing y Hegel; segunda parte: el aporte leninista a la estética; tercera parte: eminentes representantes de la estética marxista-leninista: Lunacharsky, Pavlov, Cadwell, Fox y Mariátegui; Cuarta parte: arte, ciencia, sociología, que incluye trabajos sobre el enfoque sociológico del arte, arte y socialismo, el arte contemporáneo y la revolución científico-técnica, relaciones entre ciencia y arte; y finalmente, la quinta parte, sobre el modernismo e innovaciones en el arte: que incluye estudios sobre Wölfflin, Panofsky, Hauser, Bajtin, Dánovsky, etc.

Atanas Stoykov es director de una sección de la Academia de Ciencias Búlgara dedicada a investigaciones estéticas.

Ardiles, Osvaldo, *Vigilia y Utopía, problemas de la filosofía contemporánea*. Ed. de la U de G, México, 1980, 269 p. El libro, constituido por dos partes: logos y dialéctica en el siglo xx y Dialéctica y liberación, se orienta hacia una filosofía que implique un proyecto crítico en lo político y lo social.

Vargas Lozano, Gabriel, *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, Universidad Autónoma de Puebla, 1980, 397 pp.

Importante trabajo publicado por la Colección Filosófica del Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla. El antologista consiguió integrar un variado material que echa luz sobre la génesis y desarrollo del pensamiento de Carlos Marx. Se publican los siguientes textos: Altieri Megale, Angelo, *Reflexiones acerca de la tesis doctoral de Marx*. Cerroni, Humberto, *La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público*. Reichelt, Helmut, *La concepción materialista de la historia en la obra de Marx*. Vargas Lozano, Gabriel, *Los sentidos de la ideología en Marx*. Rosdolsky, Roman, *Cómo nacieron los Grundrisse y La concepción de Marx sobre el socialismo*. Del Barco, Oscar, *La introducción de 1857*, un texto político. Juanes, Jorge, *El tomo I de 'El capital': plan general y problemas fundamentales*. Mora Rubio, Juan, *Marx y Engels: sus diferencias con Hegel*.

El libro constituye un útil auxiliar de la docencia en la comprensión actual del pensamiento del autor de *El capital*.

Martínez Contreras, Jorge, *Sartre: la filosofía del hombre*, Siglo XXI, editores, México, 1980, 467 pp.

"Este libro pretende constituir un estudio general de la filosofía de Sartre, partiendo de la base de que su antropología filosófica sintetiza, lo fundamental de su pensamiento." El autor ha examinado la casi totalidad de la obra del gran filósofo francés recientemente desaparecido y nos ha dado una visión amplia de su pensamiento.

Autores varios, *En defensa de la palabra*, Tiempo Extra, Editores, México, 1980, 78 pp.

Serie de artículos periodísticos de Manuel Buendía, Francisco Martínez de la Vega, Fernando Benítez, Miguel Angel Granados Chapa, Carlos Monsiváis e Ivan Restrepo; son textos relacionados con los problemas de Acapulco, los planteamientos hechos por el periodista Manuel Buendía, y las reacciones del gobernador. Es un libro que todos debemos conocer.

El Colegio de México. Centro de Estudios Internacionales. *Las perspectivas del petróleo mexicano*. El Colegio de México, México, 1979, 403 p.

Estudio de diversos autores sobre el boom petrolero mexicano desde diferentes aspectos. Más que proporcionar soluciones a la explotación de hidrocarburos, plantea las perspectivas y los puntos de debate nacional en relación a la política, la economía y la sociología.

Therborn, Göran. *Ciencia, clase y sociedad. Sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1980, 466 p.

Therborn hace una confrontación de la teoría sociológica clásica representada por Weber, Durkheim y Parsons con el materialismo histórico de Marx y Engels.

La ciencia del materialismo histórico, que es crítica de la economía política, ahora requiere de una crítica de la sociología; de esta forma, el estudio de Therborn apunta a una superación de la sociología y al desarrollo del materialismo histórico como *la ciencia de la sociedad*.

NOTA: Todos los libros que sean enviados a la redacción de *Dialéctica*, tanto personalmente por los autores como por las editoriales, serán reseñados en esta sección. Rogamos que los libros sean de temas relacionados con la filosofía, la política y las ciencias sociales.

COLABORADORES

JOSE LUIS BALCARCEL. Guatemalteco, maestro de la Universidad Nacional Autónoma de México, escritor y periodista, colaborador de numerosas revistas nacionales y latinoamericanas. Especialista en problemas centroamericanos.

AUGUSTO SALAZAR BONDY. Peruano, doctor en Filosofía por la Universidad de San Marcos, Lima. Su trabajo cubre un amplio campo de intereses, incluye la historia de la filosofía y del arte, ética, la teoría del valor y metafísica. Recibió el Premio Nacional Peruano en Filosofía en 1952 y 1959.

JUAN MORA RUBIO. Ver *dialéctica* No. 1.

GABRIEL VARGAS LOZANO. Ver *dialéctica* No. 1.

JORGE MARTINEZ CONTRERAS. Ver *dialéctica* No. 4.

GEORGES LABICA. Ver *dialéctica* No. 8.

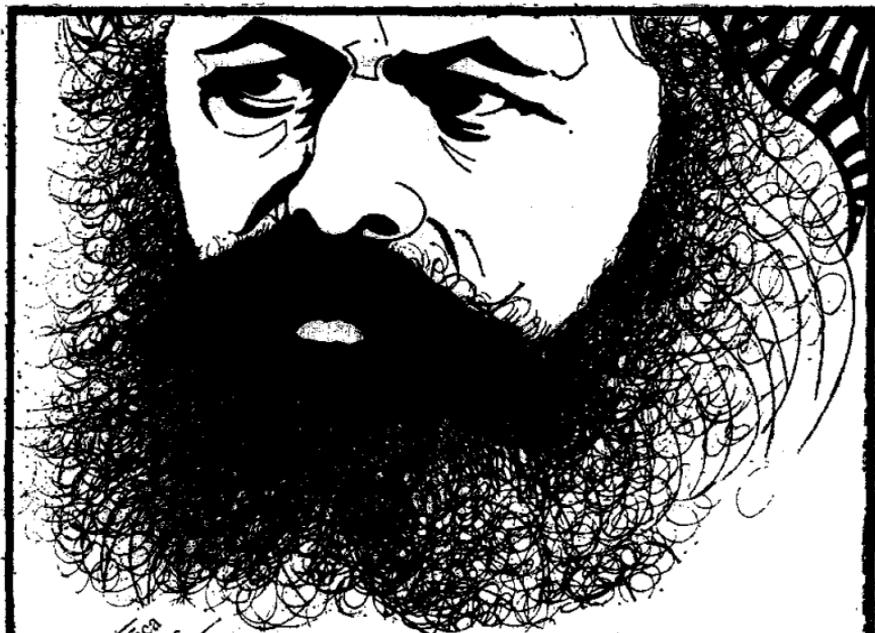
PERRY ANDERSON. Historiador inglés. Director de la *New Left Review* y autor de importantes trabajos como *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, *Los orígenes del Estado absoluto* y *Consideraciones sobre el marxismo occidental*.

OSCAR TERAN. Ver *dialéctica* No. 7.

PANTALEON RIVEROLL TORICHE. Licenciado en Letras Españolas, Coordinador del Colegio de Lingüística y Literatura Hispánicas de la UAP.

ROBERTO FOLLARI. Ver *dialéctica* No. 6.

JORGE RENDON ALARCON. Licenciado en Filosofía. Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana.



Colección filosófica
Instituto de Ciencias

IDEOLOGIA, TEORIA Y POLITICA EN EL PENSAMIENTO DE MARX

A partir de la publicación de los manuscritos de Marx, una serie de preguntas aparecieron en los debates marxistas: ¿Existía un Marx filósofo opuesto al Marx científico? ¿Había un Marx revolucionario en la juventud y un Marx teórico en la madurez? ¿Podía encontrarse en su obra una línea que inquiriera sobre el problema del Estado? ¿Había escrito algún texto en donde expusiera los problemas metodológicos que enfrentó en la realización de *El capital*? ¿Si en toda su obra se había mostrado reuente a examinar cómo sería la sociedad futura, existía, sin embargo, una concepción explícita o

implícita sobre el socialismo?

Estas cuestiones se abordan en los ensayos, organizados en torno a cuatro grandes temáticas: el contenido filosófico de la reflexión del Marx joven; la problemática teórica con que se enfrenta en la investigación y exposición crítica del modo de producción capitalista; y finalmente, toda una línea política que arranca en la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, continúa en la *Introducción general de 1857* y culmina en la concepción que Marx tenía del socialismo.

Ensayos de Altieri, Cerroni, Reichelt, Vargas, Del Barco,
Rosdolsky, Joanes, Mora

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

EPISZEME

Revista de las Academias de Filosofía,
INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL

Apdo. Postal 70-562.

México 20, D. F.

Tel: 567-21-10

Año 2 • Núm. 4 • Julio-Septiembre, 1980.

Dirección: Miguel Angel Alegre Gro.
Asistente de Dirección: Susana Domínguez Sánchez
Redacción: Eloísa A. González
Alfonsina Medal Rivadeneyra



Editorial

Entrevista al Dr. Luis Villoro, Presidente del Comité Organizador del III Coloquio Nacional de Filosofía.

Artículos

Cesáreo Morales:

Kuhn y "La revolución copernicana". Un modelo de reconstrucción racional

Juan Garzón Bates:

Marcuse: el famoso desconocido

C. Ulises Moulines:

El método axiomático

Enrique Dussel:

Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio

José Antonio Robles:

La generalización múltiple y la cuantificación en la lógica de Frege

Mario Bunge:

Una teoría materialista de la mente

Octavio Obregón:

El Principio de Mach

Apéndice

G. D. Birkhoff:

El Principio de Razón Suficiente

Comentarios de Libros

Susana Domínguez Sánchez:

"Del mundo cerrado al universo infinito", de Alexandre Koyré

Oscar Correas:

El neopositivismo jurídico y el marxismo

Obituario

Barthes-Fromm-Sartre

Eventos

Enrique Semo:

El Estado en el capitalismo contemporáneo



REVISTA DE LA EDUCACION SUPERIOR

Publicación Trimestral de la Asociación Nacional de
Universidades e Institutos de Enseñanza Superior

Vol. IX Núm. 3(35)

Julio-Septiembre

1980

CONTENIDO

ESTUDIOS Y ENSAYOS

Oscar M. González Cuevas y Carlos Marquis:

Una propuesta metodológica para la creación de nuevas instituciones de educación superior.

Eleuterio Zamanillo N.: *La organización departamental en las instituciones de educación superior.*

Jaime Aboites A.: *La "controversia de los Cambridge" y la enseñanza de la economía.*

IDEAS Y PERSPECTIVAS

Baldomero Carrera Santacruz: *El mérito académico; un modelo de evaluación,*

Norma González Ehrlich,

Gloria Careaga Pérez y

Elsa Guevara Ruiseñor: *Sistemas autoritarios de administración en instituciones burocráticas (un modelo para determinar índices de deterioro psicológico).*

NOTICIAS NACIONALES

Discursos presidenciales.

• En el Instituto de Francia

• En la Universidad de París

XIX Reunión Ordinaria de la Asamblea General de la ANUIES

• Discurso del Lic. José Hugo Martínez, Rector de la Universidad Juárez del Estado de Durango.

• Palabras del Dr. Salvador Gámiz Fernández, Gobernador del Estado de Durango

• Discurso del Lic. Fernando Solana Morales, Secretario de Educación Pública

• Palabras del Lic. José López Portillo, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos.

• Palabras del Lic. Eliseo Mendoza Berrueto, Subsecretario de Educación Superior e Investigación Científica.

• Crónica.

Reelección del Dr. Rafael Velasco Fernández como Secretario General Ejecutivo de la ANUIES.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

EL CORREO DE LA REVISTA

PUBLICACIONES RECIBIDAS

REVISTA DE LA EDUCACION SUPERIOR

Se publica cuatro veces al año

Redacción y Administración

Asociación Nacional de Universidades e
Institutos de Enseñanza Superior
Insurgentes Sur 2133-3er piso México 20, D.F.

Precio del ejemplar
México, \$50.00; Extranjero, Dls. 3.00

Suscripción anual
México, \$200.00; Extranjero, Dls. 12.00

textual

REVISTA DE LINGÜÍSTICA Y LINGÜÍSTICA APPLICADA

NUMERO 3

ABRIL-JULIO DE 1980

- DOCUMENTOS DE LA COORDINADORA NACIONAL PLAN DE AYALA.
- BEATRIZ CANABAL C. El campesinado actual y el régimen parcelario en México.
- MARIO RECHY M. Una revolución verde que no se espanta ante revoluciones rojas.
- JORGE DUCH Y ALFREDO SANCHEZ. Los Centros Regionales de la UACH.

Análisis

Educación Agrícola

Cultura

Suscripción: (4 números) \$ 175.00

Correspondencia a:

UNIVERSIDAD AUTONOMA CHAPINGO
Dirección de Difusión Cultural
Apartado postal 65, Chapingo, Méx.

TAREAS

Director: Ricaurte Soler.

Apartado 1448, Panamá 1,

Panamá.

Investigación económica

Revista de la Facultad de Economía, UNAM

Abril-sept.

No. 148-149

Vol. XXXVIII

Portantiero
Paramio
Mochón
Lichtensztejn
Bambirra
Komorowsky
Galvao Coutinho
J. López
Abalo

**ESTADO,
POLITICA
ECONOMICA
Y CAMBIO
SOCIAL**

Toda correspondencia deberá dirigirse al director general y la remisión de fondos a *Investigación Económica*, Apartado Postal 70-379, Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

Suscripción anual: \$ 180.00 M.N. y 10 dólares US para el extranjero.

24

CUADERNOS POLITICOS

25

John Holloway ► El Estado y la lucha cotidiana ⊕ Adolfo Gilly ► La reorganización de la clase obrera latinoamericana ⊕ María de la Luz Arriaga/ Margarita Márquez ► El Anfora: proceso de trabajo y poder sindical ⊕ Sergio Sánchez/ Raúl Nieto/ Augusto Urteaga ► Los trabajadores del calzado en Guanajuato ⊕ John Humphrey ► El proletariado y la industria automotriz brasileña ⊕ Julio Ortega ► Identidad y cultura en el Perú ⊕ John Tutino ► Rebelión indígena en Tehuantepec

Abril-junio de 1980

Massimo Cacciari ► Transformación del Estado y proyecto político ⊕ Esthela Gutiérrez y Fernando Talavera ► El sindicalismo universitario: izquierda y Estado ⊕ Gilberto Guevara ► Educación y desarrollismo en México ⊕ Susana García ► Interpretaciones del movimiento estudiantil popular del 68 ⊕ A. Murga Frassinetti y L. Hernández Palacios ► Contrarrevolución y democracia en América Latina ⊕ Jaime Wheelock/ Sergio Ramírez ► Año I de la Revolución Nicaragüense

Julio-septiembre de 1980

Revista trimestral
de Ediciones

ERA

75

SOCIALISMO Y PARTICIPACION

Número 7, año II, octubre-noviembre-diciembre de 1980

septiembre 1980

Editorial

**HOMENAJE A
JUAN CARLOS MARIATEGUI
EN EL 50º ANIVERSARIO
DE SU MUERTE**

Selección de documentos

**José Aricó
MARIATEGUI Y LA FORMACION
DEL PARTIDO SOCIALISTA**

**Oscar Terán
LATINOAMERICA
NACIONES Y MARXISMOS**

**Carlos Franco
SOBRE LA IDEA DE NACION
EN MARIATEGUI**

**Manuel Marzal
EL PROBLEMA INDIGENA EN TOLEDANO
Y MARIATEGUI**

**Grados, Miranda, More
LA POBREZA EN LIMA
METROPOLITANA**

**Alberto Moncada
INDUSTRIALIZACIÓN Y
SISTEMA EDUCATIVO**

**Santiago Roca
PARA DIFERENCIAR UNA EMPRESA
AUTOGESTIONARIA**

**Arte
Crónica
Reseña de libros**

EDICIONES SOCIALISMO Y PARTICIPACION

Apartado 1, Lima 4-Perú

**CASA
DE
LAS
AMERICAS**

Director:

Roberto Fernández Retamar

Tercera y G. Vedado, La Habana, Cuba

araucaria
de Chile

Director: Volodia Teitelboim

Correspondencia a:

Ediciones M I C H A Y

Apartado de Correos, 5056, Madrid 5, España

suscríbese a unomásuno



nombre

domicilio

colonia zona postal teléfono

fecha

1,800 pesos por un año

600 pesos por 6 meses

giro postal

cheque

primer retorno de correo No. 12 col. nochabuena-mixcoac méxico 19, d.f. tel. 565-99-11

 Hoy, ante el pesimismo que nos declara unánimemente corruptos, una decisión se extiende, se pone a prueba y se solidifica: en muy amplia medida, al periodista le corresponde adelantar, representar y sostener consolidaciones y avances de una sociedad civil que sin la crítica ni se explica ni gana espacios. De ahora en adelante, convendrá examinar también la calidad de la investigación y la eficacia del análisis del periodista para saber de qué tamaño es su coraje.

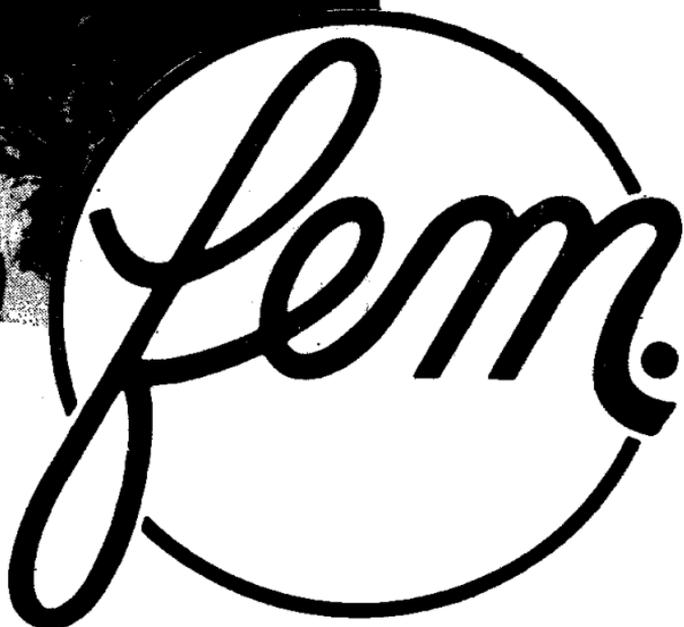
manuel buendía

EN DEFENSA DE la palabra

 SERIE
LA TORRE
DE PAPEL

DE VENTA EN LIBRERÍAS

En todas las librerías



publicación feminista

primera
Los primeros
marxistas de Ame
rica Latina Pablo González
El Moctezuma de Viva Casanova
di La alegría de leer a
Cobo Borda Arturo Arias
s: Itzam Na José Miguel Oviedo
El Moctezuma de Viva
libros / teatro / cine / artes plásticas
música (mis penúltimos boleros) Suple-
mento unomásuno / director: fernando benítez

sábado
suplemento

LEA
OP. CIT.

**EL PERIODICO CATORCENAL DE
LOS UNIVERSITARIOS**

Director: **JAIME ALFONSO MENDOZA**

OP. CIT. No. 3

CONTENIDO :

- Ley de Fomento Agropecuario. “Ha muerto la Reforma Agraria” dice Roger Bartra.
- El Mensaje Político de J.L.P. en la IV reunión.
- Cronología del Movimiento Magisterial.
- La Escuela de Franch Furt.
- Entrevista a Edmundo Valadés.

PIDALA EN LOS PUESTOS DE PERIODICOS

Oficinas Martín Luis Guzmán No. 297.

Col. Villa de Cortés.

México 13, D. F.

Tels.: 579-40-56 y 579-04-71.



**siglo
veintiuno
editores**

inciamos la labor de 1981 con

**LA NOVELA LATINOAMERICANA
EN VÍSPERAS DE UN NUEVO
SIGLO Y OTROS ENSAYOS**

Alejo Carpentier

SARTRE: LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE

Jorge Martínez-Contreras

MÚSICA Y SOCIEDAD

Elie Siegmeister

**LA CUESTIÓN NACIONAL Y LA
FORMACIÓN DE LOS ESTADOS**

Marx/Engels PP 69

**ENSAYOS SOBRE HISTORIA
DE LA POBLACIÓN**

México y California Vol. 3

Cook/Borah

**EN EL PRIMER GOBIERNO
CONSTITUCIONAL (1917-1920)**

la clase obrera en la historia de México, Vol. 6

Pablo González Casanova

Solicite información sobre nuestros libros SIGLO XXI

Editores: Av. Cerro del Agua 248, México 20, D. F.

Distribuidora en Guadalajara:

Federalismo Sur 958, Guadalajara, Jal.

tp

teoría y praxis

**Adolfo
Sánchez
Vázquez**

FILOSOFIA DE LA PRAXIS

Enriquecida con dos nuevos capítulos ("La concepción de la praxis en Lenin" y "Conciencia de clase, organización y praxis"), esta obra se sitúa entre las más importantes del marxismo de hoy.

ADOLFO
SANCHEZ VAZQUEZ

**FILOSOFIA
DE LA PRAXIS**

EDICIÓN CORREGIDA Y AUMENTADA

OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR:

- Sobre arte y revolución
- Ética/Col. Tratados y manuales
- Rousseau en México/Colección 70
- Estructuralismo y marxismo/Colección 70

Teoría y Praxis y Textos Vivos,
Colecciones dirigidas por Adolfo Sánchez Vázquez

DE VENTA EN LAS PRINCIPALES LIBRERIAS,
ALMACENES Y TIENDAS DE AUTOSERVICIO.

grijalbo



Perspectivas Para 1981

**EL SUNTU
HACIA EL PRIMER
CONGRESO GENERAL
ORDINARIO**



**PREPAREMOS LAS DISCUSIONES
SOBRE LA SITUACION
ACTUAL DEL SINDICALISMO
UNIVERSITARIO, EL BALANCE
DE SU LUCHA Y LAS PERSPECTIVAS
DE ACCION DEL SUNTU**

Colección Signo y Sociedad

Centro de Ciencias del Lenguaje

- *Lenguaje y sociedad.* Adrián S. Gimarte-Welsh
- *El lugar de la literatura.* Grupo μ , Jean Mukarovsky, Gérard Genette, Antonio Machado, Novalis
- *El lenguaje; problemas y reflexiones actuales.* Tomás Segovia, Noé Jitrik, Oscar del Barco, Adrián S. Gimarte-Welsh, Raúl Dorra, Fernando Tudela
- *El poeta y su trabajo.* Edgar Allan Poe, Paul Valéry, Vladimir Maiakovsky, Cesare Pavese, Denise Levertov

**Instituto de Ciencias de la
Universidad Autónoma de Puebla**



**EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD
AUTONOMA DE PUEBLA**

crítica

**revista de la
universidad autónoma de puebla**

**Revista Trimestral Depto.
de Extensión Universitaria
4 Sur 104. Puebla, Pue. México
Tel. 42-07-44**

7

- **La universidad frente a los grandes problemas nacionales**
- **Movimiento obrero y estado en la coyuntura actual**
- **Hacia una nueva ley orgánica de la uap.**
- **El transporte urbano en puebla**
- **Entrevista a franca basalia**

Suscripción por cuatro números:

Por correo ordinario, México	\$ 100.00
Centroamérica, EE.UU. Canadá DLS.	16.00
Sudamérica. DLS.	18.00
Europa. DLS.	24.00

**Cualquier aclaración sobre suscripciones.
diríjase, por favor a nuestra dirección.**

Precio de ejemplar \$ 30.00

dialéctica

Nuestra próxima entrega: nuevos materiales sobre la crisis del marxismo. Además de nuestras secciones:

ENSAYOS, NOTAS, NOTICIAS Y CRITICA
DE LIBROS

Colección filosofía y letras

En torno al poder y a la ideología dominantes en México,
Gilberto Argüello

Imperialismo y sindicatos en América Latina, José Steins-
leger

Sociedad, salud y enfermedad mental, Enrique Guinsberg

La concepción del partido revolucionario en Lenin, Anto-
nio Carlo

Contribución a la crítica de la ecología política, Hans Mag-
nus Enzensberger

*Alianzas de clase y política del Estado Mexicano (1970-
1976),* Américo Saldívar

Notas para la caracterización del Estado mexicano, Jaime
Ornelas Delgado

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

solidaridad

VOZ DE LA INSURGENCIA OBRERA Y POPULAR
NUMERO EXTRAORDINARIO / 27 DE SEPTIEMBRE DE

HOMENAJE A RAFAEL GALVAN



“BATIR EL
TAMBOR
DEL ALBA
CUANDO
LA NOCHE
AUN NO
SE RETIRA”

COLABORADORES: Francisco Martínez de la Vega, Adolfo Gilly, Arnaldo Córdova, Rolando Cordera, Carlos Pereyra, José Woldenberg, Gilberto Guevara, Rafael Cordera, Antonio Gershenson, Luciano Galicia, Francisco Colmenares, Arturo Whaley.

Solicitelo en Zacatecas 94. México 7, D. F.

Cooperación 100 pesos

Impreso en *Editorial Solidaridad, S. C. L.*, Zacatecas 94, Col Roma.
México 7, D. F. Teléfono 574-60-11, ext. 16.